INTERPRETĂRII

coordonator Ştefan Afloroaei



SUMAR

Secţiunea a III-a
REPERE ÎN ISTORIA INTERPRETĂRII

CUVÂNT ÎNAINTE

Doresc aici să fac menţiunea – pe care am făcut-o şi în urmă cu doi ani* – că aceste pagini aparţin, în mare măsură, celor care au fost prezenţi la întâlnirile Cercului de Cercetări Hermeneutice din cadrul Universităţii «Al. I. Cuza». Pentru intervalul octombrie 1999 – iunie 2000, discuţiile noastre au avut în atenţie prezenţa unor limite în fenomenul mai cuprinzător al interpretării. Înţelesul a ceea ce numim «limită» şi formele pe care aceasta le poate lua, prezenţa ei în actul de interpretare sau de înţelegere, forţa şi jocul ei dublu, efectele ciudate la care duce uneori, astfel de chestiuni au tot revenit în convorbirile noastre de anul trecut. În cele din urmă, fiecare în parte a căutat să-şi pună în ordine gândurile şi să le formuleze în scris. Rezultatul, deocamdată, este cel pe care ni-l oferă volumul de faţă.

Cât priveşte titlul cărţii, ştim că există deja unul suficient de cunoscut referitor la problema limitelor (Umberto Eco, *I limiti dell' interpretazione*, 1990). Am rămas totuşi la acesta de pe copertă întrucât el răspunde cel mai bine chestiunilor în atenţie. În definitiv, volumul prezent poate fi văzut ca un omagiu adus – cu discreţie – tuturor celor care, asemeni lui Eliade, Gadamer sau Eco, s-au aplecat cu multă grijă asupra fenomenului interpretării.

Alături de paginile celor prezenţi constant la discuţiile amintite mai sus, am inlclus în volum textele pe care ni le-au încredinţat, cu toată amabilitatea, Jürgen Mittelstrass şi Till Kinzel, din Germania, Aurel Codoban şi Ciprian Mihali, de la Cluj, Adrian Poruciuc, Gabriela Gavril, Petru Ioan şi Puiu Ioniţă din Iaşi. Tuturor le adresez mulţumiri şi pe această cale.

---

* în deschiderea volumului *Alternative hermeneutice*, Editura Cantes, Iaşi, 1999.

O ultimă precizare în acest loc. Volumul acum editat face parte dintr-o serie în care au mai apărut *Petre Botezatu. Itinerarii logico-filosofice*, 1996 şi *Alternative hermeneutice*, 1999. Cel pe care îl pregătim în continuare, cu dorinţa de a-l publica în cursul anului viitor, va avea ca temă relaţia aparte dintre ideologic şi interpretare.

Ştefan Afloroaei

Iaşi, 6 iulie 2001

Secțiunea I

EXPERIENȚE PRELIMINARE ALE INTERPRETĂRII

Adrian PORUCIUC

ETIMOLOGIA – ȘTIINȚĂ A ADEVĂRURILOR SUCCESIVE ȘI INCOMPLETE

Etimolgy – the science of successive and incomplețe truths
(Abstract)

„Etymology – the science of successive (and incomplete) truths" is an article in which the author tries to review, in only a few pages and with a minimum of examples, the history of the etymological domain, from Plato to today's Nostratic school. The illustrative examples are meant to sustain, on the one hand, that what we call „folk etymology" occurred not only with uneducated people, but also with philosophers and grammarians. On the other hand, the present author proposes reconsiderations of what traditional etymologists have said, for instance, on the name of the Greek god Ares *(who may, originally, have been a god of agriculture, rather than one of war), or on the name of the ancient* Phoinikes *(an ethnonym which may have designated some of the the earliest Indo-European invaders of the Near East). The article ends with a presentation of the phonetic-semantic evolution of the name of* York *(from Celto-Roman* Eburacum *to today's form). That name, by being quite well recorded in documents, offers certitude to the etymologist; but, at the same time, its successive forms and seemingly transparent meanings (from the „yew-grove" of the Celts, to the „boar-village" of the Anglo-Saxons, then to the „horse-village" or „horse-creek" of the Vikings) demonstrate how strangely history may act upon language.*

0. Titlul de mai sus face, evident, aluzie chiar la etimologia termenului *etimologie*, un compus având primul membru provenit din adjectivul grec *etymos* "adevărat", mai exact din neutrul acestuia, *to etymon*. Cel din urmă, înainte de a ajunge să însemne "cuvânt de origine", a desemnat "adevăratul înţeles (al unui cuvânt)". Etimologia, ca domeniu, are o foarte îndelungată istorie. Regretabil este că multitudinea de speculaţii cu totul fanteziste făcute, de-a lungul timpului, cu privire la originea celor mai diverse cuvinte (speculaţii care au început în antichitate şi continuă şi în zilele noastre), i-ar putea îndreptăţi pe unii să compare *etimo-logia* cu *meteoro-logia*, în ce priveşte lipsa de credibilitate şi de precizie. Chiar dacă lucrurile nu stau chiar atât de rău, merită să ne aplecăm asupra unora dintre motivele care fac domeniul etimologic să apară, în mare măsură pe nedrept, ca un teren nesigur. Voi încerca mai jos atât o concisă prezentare a evoluţiei domeniului avut în vedere, cât şi o ilustrare a demersului etimologic, cu exemplificări preluate de la alţi specialişti în materie, dar şi din lucrări deja publicate de autorul de faţă (unele adaosuri ilustrativ-interpretative aparţinând însă numai acestui articol).

1. Nu trebuie considerată ca neavenită alăturarea dintre anume interpretări etimologice savante şi profana întâmplare pe care o voi menţiona îndată. Cu câţiva ani în urmă, pe când îmi vizita grădina, o distinsă doamnă (cadru didactic !) a călcat din neatenţie pe un pătrunjel, care imediat şi-a răspândit mirosul specific. La care doamna a comentat (chiar în serios): "Vedeţi, de asta se cheamă *pătrunjel*, pentru că are un miros *pătrunzător*". Nu am ţinut atunci s-o informez pe doamna respectivă că, dacă un neamţ zice la pătrunjel *Petersilie*, el nu se sprijină pe existenţa în germană a vreunui verb **petersilen* "a pătrunde", nici că planta mediterană care a ajuns şi în grădinile româneşti şi în cele nemţeşti a purtat cu sine un nume care în greceşte suna *petro-selinon*, însemnând, pentru greci, ceva în genul "ţelină de stâncă". (Dincolo de greacă este mai greu de pătruns, având în vedere că obscurul *selinon* este considerat a proveni "dintr-un substrat" – potrivit dicţionarului Chantraine).

Ştiam atunci, în grădina cu pătrunjel, că tocmai am asistat la comiterea unei "etimologii populare", fenomen care merită studiat cu toată seriozitatea, deoarece, dintr-un punct de vedere filosofic-psiholingvistic devierile de acest gen reprezintă *o tendinţă cu totul*

naturală a minţii umane de a integra necunoscutul în cunoscut[1]. Vorbitori nativi de română, perfect competenţi în registrul colocvial (sau/şi dialectal) al propriei limbi, dar cu mai puţină ştiinţă de carte, au simţit că este mai cu noimă să spună nu *cooperativă*, ci *cumparativă* (pentru că de acolo se puteau *cumpăra* unele şi altele), sau nu *policlinică,* ci *boliclinică* (deoarece acolo te vindeci de *boli*). Chiar dacă produsele etimologiei populare stârnesc hazul celor mai bine şcoliţi, trebuie să avem în vedere că, în vremuri de demult, când factorii prescriptivi (şcoală, academie, dicţionare etimologice) erau practic inexistenţi, limba se "îmbogăţea" şi pe seama unor cuvinte străine preluate şi deformate sub influenţa unora autohtone cât de cât asemănătoare ca formă. Dar nu doar cei de rând, sau cei fără simţ lingvistic, ci şi filosofi antici şi savanţi mai recenţi au comis sau perpetuat etimologii pe care astăzi le putem eticheta ca "populare" după cum vom vedea în continuare.

2. Frecvent citat, de către cei care s-au ocupat de evoluţia istorică a studiului etimologic, este dialogul *Cratylos* al lui Platon (cf. Thurneysen 1977: 51, Sanders 1977: 9). În acel dialog erau, de exemplu, propuse şi câteva posibilităţi de interpretare a teonimului *Poseidon*, pornind de la *forma* acelui nume. (De fapt – tipic pentru fazele clasice ale civilizaţiilor "scripturale" – se pornea şi acolo de la *litere,* nu de la *sunete*, cum se cuvine făcut în lingvistica de azi.) Printre altele, în *Cratylos* era imaginată o formă mai veche a lui *Poseidon*, care, ar fi avut odată doi de lambda (*ll*) în loc de sigma (*s*). Aşadar, ne spune Platon, zeul mării şi al cutremurelor avea un nume bazat, nici mai mult nici mai puţin, pe faptul că era un *polla-eidos* ("de-multe-ştiutor"). În prezent se acceptă, nu cu deplină certitudine,

[1] De fapt am aici în vedere nu doar deformări făcute de unii "de la ţară". Chiar comersanţi români mai cu şcoală au scris etichete cu preţuri la *grefe* (astfel transformând engl. *grapefruit* într-un mai familiar termen, chirurgical), sau, mai recent, au preluat lăutăreşte termenul, care apare, chiar pe etichete ale unor magazine "cu pretenţii", ca *nagâţ*. În cazul din urmă comersanţii respectivi s-au gândit probabil că oricum e vorba de oarece carne de pasăre (de fapt pluralul *nuggets*, pronunţat aproximativ *naghits*, desemnează în engleză "pepite de aur nativ", drept care a fost aplicat, în limbajul reclamelor anglo-americane, la nişte pârjoale semifabricate, care au o "delicioasă" culoare aurie). Mai multe exemple de asemenea devieri (unele pătrunse chiar în dicţionare) sunt discutate în Poruciuc 1991.

că teonimul *Poseidon* este un compus bimembru, tipic indoeuropean[2], care nu are de-a face nici cu *polla*, nici cu *eidos*.

Cu inițierea interpretării etimologice propriu-zise sunt de fapt creditați stoici mai târzii (cu precădere Chrysippos – cf. Abaev 1977: 177), cei care au introdus în circuit compusul *etymologia*, bazat pe *to etymon*. De la stoici au preluat apoi gramaticienii romani (în frunte cu Varro) ideea de *veriloquium*. După cum se vede, denumirea latinească voia și ea să se lege de "adevăr". Era vorba însă de *veritas* în conformitate cu posibilitățile acelor timpuri. Chiar dacă Varro (*De lingua latina*, V, 2) își propunea să explice de ce și de unde sunt cuvintele (*cur et unde sint verba*), nici el și nici alți romani nu au dovedit, în domeniul etimologic, decât o stranie (pentru noi) imaginație "rebusistică". De acolo au apărut explicații precum cea pentru termenul *cadaver*, văzut ca un fel de contractare acronimică a fomulei *caro data vermibus* ("carne dată viermilor"). Pe temeiuri cu totul imaginare au fost lansate și interpretări "opoziționale", de genul: *canes a non canendo* = "[se cheamă] câine deoarece nu cântă", sau *lucus a non lucendo*, formulă pe care, ca să păstrez ceva din jocul de cuvinte pseudo-etimologic roman, o voi traduce prin "[se cheamă] luncă deoarece nu lucește" (deși sensul principal al lui *lucus* era "crâng sacru", nu "luncă").

3. Evul mediu creștin, mai ales cel de expresie medio-latină, a perpetuat destul de mult din acele antice jocuri de-a etimologia. De exemplu, *Dominicus* nu era văzut ca simplă derivare (cu binecunoscutul sufix *-ic-* + *-us*), ci ca provenit din contractarea sintagmei *Domini custos,* sau din *a Domino custoditus*. în acele vremuri, efecte interesante în abordarea limbii în general a avut și noua perspectivă iudeo-creștină. Conform acesteia, printre altele, gânditorii medievali au ajuns să creadă că, înainte de "babilonia" provocată de Dumnezeu printre constructorii Turnului Babel, toți oamenii vorbeau o singură limbă, ebraica, aceea fiind limba lui Adam. Prin urmare, se mai credea și că oricărui cuvânt i se poate găsi sorgintea în limba

[2] Vezi Chantraine 1984. s.v. *Poseidon*, unde se consideră "tentantă" interpretarea acelui teonim, mai ales în forma sa populară (atestată "la comici") *Poteidas*, ca un compus cu sensul de "domn (sau soț) al pământului". A nu se uita totuși că, dacă **pot-* este un radical ce poate fi considerat ca pan-indoeuropean, nu același lucru se poate spune despre obscurul grec. *da* (sau *de*) pentru "pământ" (vezi și teonimul *Demeter* interpretabil ca "pământ-mamă").

"adamică"[3]. A rezultat de acolo şi un folos pentru spiritul filologic european, anume sporirea interesului pentru ebraică (ceea ce a făcut posibil ca, la ieşirea din evul mediu, reformatorul Martin Luther să poată confrunta cu ebraica mai vechile traduceri ale Bibliei în limbile clasice). În ce priveşte însă etimologia, este evident că nici cărturarii medievali nu puteau – cum nu putuseră nici grecii, nici romanii – să ajungă la explicaţii credibile cu privire la originea cuvintelor europene, din lipsa unei reale baze teoretic-lingvistice. Nici în epoca luminilor etimologia nu a deveni mai credibilă, după cum reiese şi din ironica observaţie, atribuită lui Voltaire, cu privire la "pseudo-ştiinţa" în care *les voyelles ne font rien et les consonnes fort peu de chose* (cf. Schmitt 1977: 2).

La un secol după Voltaire avea să se ajungă totuşi la un început de adevărată ştiinţă a limbii, precum şi la o metodă (cea *comparativ-istorică*) prin care etimologia căpăta credibilitate. Iar în acest punct nu se poate trece cu vedere importanţa unor factori extralingvistici: dacă nu ar fi existat cucerirea Indiei de către Imperiul Britanic, şi dacă în India mijlocului de secol XVIII printre reprezentanţii acelui imperiu nu s-ar fi aflat unul cu solidă pregătire în filologia clasică, William Jones, nu se ştie când ar fi luat fiinţă domeniul pe care acum îl numim "indoeuropenistică". Acel Jones nu numai că a făcut sanscrita cu adevărat cunoscută Europei, dar a şi deschis drumul metodei comparativ-istorice prin scoaterea în evidenţă a posibilităţii *unei legături genetice între anumite limbi,* precum greaca, latina, celtica şi germanica (mai târziu etichetate ca "indoeuropene"). S-a putut merge apoi, mai ales în lumea de limbă germană, prin opere ale unor savanţi de seamă precum Pott[4], Bopp, Grimm şi Schleicher, spre adevărata etimologie ştiinţifică. Prin intermediul ei devenea posibilă pătrundere în preistoria limbilor, cu ajutorul deduc-

[3] Interesant este că unii lingvişti recenţi (cu precădere nostraticişti) imaginează şi ei - mai ales pe baza ultimelor descoperiri (în Africa) de rămăşiţe ale celor mai timpurii umanoizi - o limbă "adamică" din care s-ar fi tras apoi toate celelalte.

[4] August Friedrich Pott este în general considerat (mai ales pentru opera sa capitală, *Etymologische Forschungen auf dem Gebiete der indo-germanischen Sprachen,* 1833) ca întemeietor al domeniului etimologic modern şi ca unul dintre marii iniţiatori ai lingvisticii indoeuropene (sau "indo-germanice", cum ţine să spună şi azi comunitatea academică de limbă germană).

ţiilor bazate pe compararea formelor atestate în diverse limbi istorice înrudite.

Uriaşa muncă depusă de indoeuropeniştii clasici este înmagazinată în mari dicţionare (precum Buck 1949, sau Pokorny 1959), care înlesnesc o fascinantă vedere panoramică asupra fenomenului indoeuropean. Dar, încă de la sfârşitul secolului al XIX-lea, unele exagerări ale indoeuropeniştilor reconstructivişti (mai ales pe linia impunerii ideii de "legi" imuabile conform cărora s-ar fi desfăşurat evoluţia fonetică a tuturor sunetelor din rădăcinile indoeuropene) au provocat diverse reacţii, unele constructive, precum cea a şcoalii "cuvinte şi lucruri"[5]. Reprezentanţii acelei şcoli au legat etimologia în primul rând de istoria culturii şi civilizaţiei, mai mult decât de o fonologie diacronică rigidă. Iar mai aproape de noi, cu precădere după ultimul război mondial, reprezentanţii şcolii "nostratice"[6] au insistant practic pe o ieşire din cadrul indoeuropean clasic, având în vedere mai recent observata multitudine de corespondenţe între limbi eurasiatice (şi chiar africane şi americane) care nu mai fuseseră sistematic puse în paralel. Bineînţeles, multe din soluţiile etimologice propuse de indoeuropeniştii tradiţionali (ca şi, de fapt, multe din cele propuse de nostraticişti, şi ei făcând exces de reconstrucţii) se dovedesc atacabile, după cum se va vedea şi din paragrafele următoare. Din ele am dorit să se desprindă cu precădere ideea că *adevărata etimologie nu poate exista fără un fundament interdisciplinar.*

4. Că grecii antici au încercat să stabilească origini ale cuvintelor şi au lansat etimologii bazate pe cunoaşterea doar a propriei limbi şi pe imaginaţie este scuzabil, având în vedere că o făceau, după cum am arătat deja, în absenţa unei adevărate ştiinţe a limbii. (Gramatică exista încă de pe atunci, dar ea nu oferea instrumente de interpretare etimologică, ci doar de explicare logică a mecanismelor exprimării verbale coerente). Regretabil este însă că şi în timpurile

---

[5] Formula respectivă este de fapt titlul revistei *Wörter und Sachen*, fondată de Rudolf Meringer (1859-1931). Curentul reprezentat de acea revistă considera, cu dreptate, că multe faze (şi "accidente") din evoluţia formei şi sensului cuvintelor se pot explica prin soarta istorică a lucrurilor desemnate de cuvinte, deci a referenţilor.

[6] Lucrări ale celor mai cunoscuţi nostraticişti (Illich-Svitych, Dolgopolsky, Dybo, Orel, Starostin etc.) sunt incluse în volumul editat de Shevoroshkin în 1990.

noastre (când există lingvistică teoretică, precum şi cunoştinţe arheologice, antropologice şi etnologice din belşug), unele interpretări pseudo-etimologice ale antichităţii au fost socotite suficient de prestigioase pentru a fi perpetuate în studii academice, şi chiar în dicţionare etimologice. Pentru exemplificare, deoarece Platon a abordat tot un teonim, *Poseidon*, voi prezenta mai jos ce s-a spus şi ce se mai poate spune cu privire la un alt nume de zeu grec, anume *Ares* (eolic. *Areus*).

Având în vedere că, după spusele vechilor greci înşişi (începând cu Homer) Ares se trăgea din Tracia, este îndoielnică vechea interpretare a numelui său ca derivat din substantivul comun grec. *are* "nenorocire" (şi acesta de origine neclară). Respectiva interpretare sună a etimologie populară, chiar dacă a fost considerată "vraisemblable" în dicţionarul Chantraine (s.v. *Ares*). Este adevărat că raţionalismul grecesc a fost contrariat mai ales de latura distructivă a lui Ares (a nu se uita că, în viziunea hinduistă, Śiva distruge şi el, dar pentru a înlesni o reconstrucţie universală). Dicţionarul de mitologie Comte 1991 (s.v. *Ares*) scoate în evidenţă cu precădere "energia sălbatică", "ardoarea nesăbuită" şi "vigoarea masculină" ale zeului grec în discuţie. Pe de altă parte, după cum menţionează Burkert (1985: 169), la Homer substantivul comun *ares* reprezenta noţiunea abstractă de "luptă, război". Deci am putea trage o primă concluzie, anume că nu forma *Ares* (care se confundă cu cea a substantivului comun amintit), ci mai degrabă forma traco-eolică *Areus* (rezultată dintr-o derivare cu *-eus*, un sufix de substrat) era cu adevărat un teonim, mai exact un nume propriu ataşat unei zeităţi "personalizate".

Chiar pe plan intern-grec, aspectele de mai sus, ca şi folosirea atributului *areios* pe lângă numele altor zei greci (vezi *Zeus Areios, Athena Areia, Aphrodite Areia* – Burkert 1985, loc.cit.), ne îndreaptă spre sensul primar al unui radical nostratic AR- sau/şi al unuia indoeuropean reconstruit ca *ar- "a (se) face, a alcătui". Dar nu putem neglija nici existenţa unei familii de cuvinte atestate în egipteană, familie care le include pe *ari* "a face, a produce", *ares* "a trezi, a stârni" şi, nu în ultimul rând, *Ari* "Făcătorul" (ca epitet al divinităţii active, diferită de cea "cu inima oprită", deci de Osiris). Că *Ares* al grecilor putea chiar să nu fie de sorginte indoeuropeană (cum credea Burkert 1985: 17), ci să provină din substratul pre-indoeuropean al

lumii egeo-balcanice[7] este sugerat şi de alte date. Foarte important mi se pare, de exemplu, că (pe lângă corespondenţa cu Egiptul menţionată mai sus), *Ares* nu are de fapt decât doi corespondenţi etimologici clari, în idiomuri indoeuropene dintr-o zonă strâns legată de cea paleobalcanică, anume în hitită şi în armeană. Este de menţionat mai întâi *Aray* (sau *Ara*), pe care lexiconul Lurker (1999: 28) îl prezintă ca "zeu al războiului la vechii armeni". Tot acolo ni se spune că zeul respectiv era "probabil de origine indoeuropeană comună cu Ares, care la origine era trac", precum şi că Aray al armenilor "era identic cu zeul câmpiilor omonim hitit". Ne putem întreba de ce nu şi alte ramuri indoeuropene, precum germanica, italica, celtica, sau indoiraniana nu au păstrat un zeu (fie al războiului, fie "al câmpiilor") cu nume asemănător cu al lui Ares; şi de ce zeităţi cu nume asemănător cu al acelui zeu grec apar în trei limbi indoeuropene (hitita, greaca şi armeana) aflate *în zone ce apar, în aspecte importante, ca prelungiri ale Semilunii Fertile orientale*, din tradiţia căreia se trăgea şi *Ari* "Făcătorul" egiptean.

În aceeaşi ordine de idei, iată ce mai spune lexiconul Lurker (citând din K. Ishkol-Kevorpian) despre Aray al armenilor: "Această zeitate continuă, probabil, să trăiască în zeul georgian al agriculturii." Şi prin georgiana caucaziană se iese din cadrul indoeuropean. Iar legătura dintre acel zeu al agriculturii şi mult mai vechiul zeu hitit "al câmpiilor" sugerează că, la origini, nici Ares nu stârnea pur şi simplu război, ci mai degrabă energii vitale – vezi şi deja menţionatul egipt. *ares* ("a trezi, a stârni"), aşa cum l-a transcris Wallis Budge în al său dicţionar hieroglific. Aş mai menţiona la acest punct şi că printre numele tracice cu *Ar-* incluse în corpusul Dečev (1957) este şi un compus, imperfect păstrat, *Ar--namenos*, dat ca "Beiname des Sabadios". Acesta din urmă, trebuie spus, nu era un zeu al războiului, ci unul din categoria dionisiac-orfică a muritor-învietorilor de sorginte eminamente agricolă.

Este foarte probabil ca zeul cunoscut de greci ca Ares să nu fi fost decât o interpretare grecească a unei divinităţi preistorice care

[7] Pentru aspecte ale indoeuropenizării sud-estului Europei (prin pătrunderea unor populaţii pastoral-stepice din spaţiul nord-pontic în cel balcanic populat în principal de urmaşi ai agricultorilor neolitici mediteranoizi) vezi primul studiu din Poruciuc 1995.

întrupa impetuozitatea virilă distructiv-constructivă. Oricum, există destule argumente în sprijinul ideii că teonimul grec. *Ares*, mai degrabă decât să se dovedească a fi vreo derivare de la substantivul comun grec. *are* "nenorocire", se integrează într-o foarte vastă familie de cuvinte (atât indoeuropene cât şi ne-indoeuropene) bazate pe un primordial radical AR-, al cărui semantism a evoluat dinspre sensurile mai vechi (pre-agricole) "a (se) face, a alcătui" spre cele agricole vizibile în termeni păstraţi în foarte multe dintre limbilor europene – cf. grec. *aroo* 'a ara' şi *arotron* 'plug', corespunzând cu lat. *arare* "a ara" şi *aratrum* "plug"[1].

5. "Cazul Ares" nu este singurul în care se pot propune îmbunătăţiri, îmbogăţiri, sau chiar înlocuiri ale părerilor tradiţionale. În această ordine de idei, voi mai menţiona o surprinzătoare perpetuare a unei explicaţii antice (greşite), anume cea privitoare la numele fenicienilor. Vechii greci legau etnonimul *Phoinikes* de adjectivul *phoinix* "roşu purpuriu" din propria limbă[2], acea interpretare bazându-se pe faptul că fenicienii monopolizau producţia de purpură. (De fapt, la fel de bine am putea zice – pe o direcţie inversă faţă de cea reală – că Olanda se cheamă aşa pentru că acolo se produce o ţesătură numită *olandă*, sau că vandalii s-au chemat aşa pentru că au manifestat *vandalism* la Roma.) Unii foarte serioşi savanţi ai secolului XX au acceptat explicarea grecească a numelui fenicienilor. De exemplu, Deshayes (1976, III: 130) credea că numele Feniciei "vine fără îndoială de la cuvântul *phoinix* care înseamnă 'purpură'". La rândul său, Moscati (1975: 17) considera etnonimul *Phoinix* (atestat încă de la Homer) a fi legat de adjectivul grecesc menţionat mai sus. Mai înainte de cei doi, spre lauda lui, Iorga se îndoia de vechea interpre-

---

[1] Am făcut o prezentare pe larg a terminologiei agricole bazate pe radicalul nostratic AR- într-un articol care va apărea în *Thraco-Dacica* (tom XXI).

[2] Cu privire la anume interpretări antice, se poate spune că, pentru greci, aşa cum diverşi întemeietori de dinastii barbare mai răsărite erau închipuiţi a fi rezultat din aventuri amoroase ale mult umblatului Herakles, tot aşa orice cuvânt, cât de rar sau de ciudat, se putea lămuri ca trăgându-se din vreunul grecesc asemănător ca formă. De asemenea, chiar dacă gânditori luminaţi, precum Herodot (vezi mai ales I, 57-58, cu privire la substratul pelasg al atenienilor), fuseseră conştienţi că, înaintea grecilor, în importante teritorii ale Greciei locuiseră populaţii ne-greceşti (elenizate ulterior), în general anticii nu s-au arătat interesaţi de vreo distincţie între "strat", "substrat" şi "împrumut" în domeniul lexical.

tare grecească întemeiată pe *phoinix* (pe baza căruia unii chiar şi i-au imaginat pe fenicieni ca un fel de piei-roşii). Cărturarul român, pe baza unei vaste bibliografii, a socotit că trebuie să vedem "în numele fenicienilor, nu fenixul pasăre, nici culoarea roşie, nici palmierul [din specia denumită tot *phoinix*], ci termenul de *Fenchu* întrebuinţat în Egipt ca apelaţie pentru ei" (vezi ed. 1968: 269). La cele afirmate de Iorga voi adăuga că barbarii denumiţi de egipteni *Fenchu* (de fapt *Fnkhw*, dacă transcriem hieroglifele folosite în acel caz) pot să fi fost de fapt nu fenicienii semitici cunoscuţi în istorie, ci chiar cei mai timpurii invadatori indoeuropeni care s-au impus în unele zone din Levant, înainte de 3000 î.Hr. (deci cu vreun mileniu înainte de primele semne de existenţă a fenicienilor "propriu-zişi"), după cum se poate demonstra pe o bază interdisciplinară, istoric-arheologic-lingvistică[10].

6. Ideea de "adevăr succesiv" din titlul acestui articol are mai multe implicaţii. După cum am încercat să demonstrez aici (cu un minimum de material ilustrativ), fiecare epocă şi-a avut propria concepţie despre limbă, despre relaţia dintre limbă şi realitate, ca şi despre relaţiile dintre limbi. Printre altele, nu trebuie să tratăm doar cu ironie îngăduitoare tot ce au făcut anticii în domeniul interpretării fenomenului glotic. Pe lângă sănătoasele începuturi ale gramaticii, antichitatea a avut şi alte contribuţii pozitive, care aveau să-şi dovedească valoarea mult mai târziu: de pildă, lexiconul lui Hesychios Alexandrinul, plin de cuvinte rare, greceşti şi barbare, este consultat cu osârdie şi de lingviştii comparativ-istorici de azi; observaţiile gramaticienilor Romei cu privire la unele forme "vulgare" (pe care romanii erau povăţuiţi să le evite) au devenit o adevărată mină de aur pentru romanişti; iar unii autori antici au indicat foarte corect originile străine ale unor termeni care, mai ales prin intermediul latinei, au ajuns apoi chiar la postura de internaţionalisme (a se vedea, de

[10] Am reluat aici, cu unele adaosuri, material deja discutat în ultimul studiu din Poruciuc 1995 (77-95), unde, printre altele, am susţinut indoeuropenitatea etnonimului *Fnkhw*, din care provine (sau cu care, cel puţin, se înrudeşte evident) grec. *Phoinikes*. M-am bazat, în studiul menţionat, pe date istorice şi arheologice, dar şi pe corespondenţa demonstrabilă dintre acel etnonim consemnat de egipteni şi anume termeni indoeuropeni (între care se încadrează şi slavo-românescul *voinic*, cu sensul mai vechi de "războinic").

exemplu, originea etruscă a lat. *histrio* indicată de observaţia lui Titus Livius: *hister Tusco uerbo ludio uocabatur* – cf. dicţionarul Ernout/ Meillet, s.v. *histrio*).

Credibilitatea etimologiei depinde în mare măsură de cantitatea de material glotic real (adică istoriceşte atestat) aflat la dispoziţia etimologului. (Rădăcinile reconstruite sunt utile, dar trebuie folosite cu mare prudenţă.) Dacă româna, deşi scrisă destul de târziu în evoluţia sa, a avut măcar norocul să se tragă dintr-o "limbă-mamă" (latina) extrem de bine atestată, o limbă de sorginte cu siguranţă străveche, precum basca (ne-indoeuropeană), nu are nici strămoşi cunoscuţi, nici înrudiri evidente cu limbi atestate, deci studiul etimologic al limbii basce este obligat să se mişte în mare măsură doar pe terenul ipotezelor. La fel s-a întâmplat şi cu etrusca, limbă rămasă practic nedescifrată (deşi există o întreagă masă de texte etrusce, scrise într-un alfabet cât se poate de accesibil). Divagaţiile făcute pe seama etruscei au fost atât de numeroase, încât unii etruscologi serioşi (Deecke, Herbig, Torp, Vetter şi alţii) au hotărât să renunţe total la "metoda etimologică" (= comparativ-istorică), propunând în schimb o "metodă combinatorie". Cea din urmă era menită a ajunge la descifrări nu prin compararea etruscei cu alte limbi, ci doar prin comparare "internă" a unui cât mai mare număr de inscripţii şi texte etrusce (vezi Pallottino 1975: 192).

7. Există cazuri în care etimologul se poate simţi cu adevărat fericit. Este vorba de situaţii în care nu este nevoie să se recurgă la ipoteze şi reconstrucţii, deoarece există abundenţă de *realia*, adică de documente scrise care pot dovedi aproape tot ce s-a întâmplat cu forma şi sensul unor cuvinte de-a lungul secolelor. Un asemenea "noroc etimologic" îl au, de exemplu, cei care se ocupă de istoria limbii engleze, limbă atestată în texte bine închegate încă de prin secolul al VII-lea. Pentru că şi mai sus am interpretat mai mult material onomastic decât vocabular comun, voi încheia cu o scurtă prezentare a sinuoasei evoluţii a unui cunoscut nume de loc din Anglia.

York, nume de oraş şi de dinastie (chiar şi de rasă de porci !), este cu siguranţă cunoscut pe tot globul. Bineînţeles, ca simpli "cetăţeni ai lumii" ne-ar fi suficient să avem cunoştinţă că denumirea unei străvechi localităţi din nordul Angliei a fost transferată şi peste

ocean, cu un adaos, deci ca *New York*. Etimologul mai curios poate însă deschide foarte interesante pagini din istoria Europei extrem-vestice, dacă investighează evoluția acelui nume de loc, bine atestat în documente, pe parcursul a aproape două mii de ani. În același timp, evoluția respectivă dezvăluie și *succesivele înțelesuri* pe care le-a avut numele în discuție în "conștiința lingvistică" a vorbitorilor (de diverse etnii) care l-au folosit în limba proprie. Începutul atestărilor este reprezentat de menționarea coloniei *Eburacum*, întemeiată de romani (în anul 71) în partea de miazănoapte a nou cuceritei *Britannia*.

Forma *Eburacum* se înfățișează ca o evidentă latinizare a unei denumiri folosite de celții autohtoni (secole mai târziu, în galeza veche, se folosea încă *Ebrauc* pentru localitatea în discuție – cf. Ekwall 1940, s.v. *York*). Prin celtică denumirea își dezvăluie și originea într-un substantiv comun, *ebur*, desemnând un fel de tisă, la care s-a adăugat sufixul *-ac* (foarte productiv în celtică și în alte limbi). Așadar, atunci când romanii au cucerit localitatea în discuție (unde au înființat apoi propria colonie), ea purta o denumire care se referea transparent la o pădure conținând arbori din specia amintită (sau chiar la un crâng sacru, pe lângă care luase ființă o așezare). Romanii nu au făcut decât să adauge o terminație latinească (*-um*) la o denumire autohtonă. Anglo-saxonii aveau să facă mai mult.

Este evident că în secolul al V-lea, când strămoși (angli) ai englezilor de azi au invadat ținutul care acum se cheamă *Yorkshire*, ei au găsit acolo încă în uz vechea denumire celto-romană a capitalei acelui ținut. Noii veniți nu numai că au preluat-o, ci i-au și modificat forma (la modul "nagâțesc" menționat în nota 1) pentru a o adapta limbii proprii. Așa se face că vechiul *Eburacum* a ajuns să apară în documentele anglo-saxone sub formă de nume compus, *Eoforwic*, traductibil prin "Satul Mistrețului" (*eofor* "mistreț" + *wic* "așezare, sat", ultimul reprezentând o împrumutare a lat. *uicus*, introdus prin ocupația romană). S-a trecut deci de la tisă la mistreț, iar lucrurile nu aveau să se oprească acolo. Zona respectivă a fost ulterior (pe timpul când mai la sud domnea Alfred cel Mare) cucerit de vikingi danezi, care și-au stabilit centrul de putere în localitatea discutată aici. Iar vikingii au reinterpretat respectivul nume potrivit limbii scandinave vorbite de ei. Deci în documentele vremii apărea un *Iorvik*, interpre-

tabil ca "Satul Calului", deoarece în vechea scandinavă *jor* – pronunţat *ior*, cu *o* lung – însemna "cal" (cât despre *-vik* , el era fie aceeaşi perpetuare a lat. *uicus*, fie o trecere popular-etimologică spre un vechi scandinav *vík* "golf, canal" – de fapt cuvântul de la care, după unii, se trăgea chiar denumirea de *vikingilor*, ca mari navigatori). Doar prin contribuţia filtrului scandinav s-a modelat forma ulterioară, *Yorick*, din care se trage direct cea de azi, *York* (ce nu mai are nici o legătură transparentă cu cu ceva din vocabularul comun al englezei moderne). Se ridică întrebarea: dacă n-ar avea la dispoziţie consemnările din documente şi amănunţitele cunoştinte de istorie engleză, s-ar putea oare reconstrui celticul *ebur* "tisă" pornind de la *York* ? Să lăsăm etimologii reconstructivişti să răspundă.

Bibliografie

Abaev, V.I., 1977 (1956), "Die Prinzipien etymologischer Forschung", în vol. Schmitt 1977: 177-199.

Buck, C.D., 1988 (1949), *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago U.P.

Burkert, W., 1985, *Greek Religion*, Harvard: Blackwell.

Chantraine, P., 1984, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris: Klincksieck.

Comte. F., 1991, *Dictionary of Mythology*, Edinburgh: Chambers.

Dečev (Detschew), D., 1957, *Die thrakischen Sprachreste*, Wien: Rohrer.

Deshayes, J., 1976, *Civilizaţiile vechiului Orient*, I-III , Bucureşti: Meridiane.

Ekwall, E., 1940, *The Concise Oxford Dictionary of English Place Names*, Oxford: Clarendon.

Ernout, A./ A. Meillet, 1985, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris: Klincksieck.

* * * *Hesychii Alexandrini Lexicon* (ed. M. Schmidt), 1867, Jena: Dufft.

Iorga, N., 1968, *Materiale pentru o istoriologie umană* (ed. L. Iorga), București: Editura Academiei.
Lahovary, N., 1963, *Dravidian Origins and the West*, Bombay: Orient Longmans
Moscati, S., 1975, *Lumea fenicienilor*, București: Meridiane.
Pallottino, M., 1975 (1942), *The Etruscans*, Indiana University Press.
Pokorny, J., 1959, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern: Francke.
Poruciuc, A., 1991, "Folk Etymology (in English and Elsewhere)", *Kansas Working Papers in Linguistics*, Vol. 16 (532-58).
Poruciuc, A., 1995, *Archaeolinguistica*, București: Institutul Român de Tracologie (Bibliotheca Thracologica, IX).
Poruciuc, A., 1998, "Scurtă introducere în domeniul elementelor moștenite de limbi europene din idiomuri preistorice egiptoide având-și originea în Semiluna Fertilă", *Thraco-Dacica,* XIX, nr. 1-2 (7-14).
Poruciuc, A., 1999, *A History of Medieval English*, Iași: Demiurg.
Sanders, W., 1977 (1967), "Grundzüge und Wandlungen der Etymologie", în vol. Schmitt 1977: 7-49.
Schmitt, R. (ed.), 1977, *Etymologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Shevoroshkin, V. (ed.), 1990, *Proto-Languages and Proto-Cultures* (Materials from the First International Interdisciplinary Symposium on Language and Prehistory, Ann Arbor, 8-12 November, 1988), Bochum: Brockmeyer.
Thurneysen, R., 1977 (1905), "Die Etymologie – Eine akademische Rede", în vol. Schmitt 1977: 50-73.
Wallis Budge, E.A., 1978 (1920), *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, New York: Dover.
Watkins, C., 1973, "Indo-European and the Indo-Europeans" (urmat și de "Indo-European Roots", listă de rădăcini indoeuropene explicate), apendice la *The American Heritage Dictionary of the English Language*, New York.

Ciprian MIHALI

SENS, EVENIMENT, COTIDIANITATE: CĂTRE O HERMENEUTICĂ POST-METAFIZICĂ

Sense, event, everydayness. Toward a post-metaphysic hermeneutics

(Abstract)

The main idea of this study is the reevaluation of relation between the three terms from the title. I argue that the classical philosophy has considered each couple of them as exclusive opposition: the sense doesn't belong to this world (of everyday life) and is broken by the surprise of the event. The everyday life is unable to create sense and its most common definition is: "what it happens when nothing is happening"; the event interrupts the normal course of life, it is imagined as discontinuity of sense and has only one chance to be sense producer: as foundational event ("Jesus Christ born", "Hegira", "the French Revolution").

In a critical approach of this paradigm, I affirm that the post-metaphysical philosophy is trying to think the three concepts as determined mutually and transferring meaning from one to another. The everyday life produces and uses sense and it is doing ceaselessly; moreover, the production and the consumption of sense has the dimension of the event or, in other words, of the passibility; in our daily life, we are passible (i.e. exposed) to the irruption both of sense and non-sense. In this perspective, the event has not a negative comprehension any more, but a positive one: it is the chance of a new and superior sense, problematic and challenging each one of us and all of us as being-in-common.

Prima dificultate care intervine în studierea relației dintre acești doi termeni este legată tocmai de modul de a fi cotidian al evenimentului. Ce anume putem considera ca eveniment în viața de zi cu

zi? Este căderea unei frunze un eveniment? Dar un fulger sau o ploaie de vară? Dar un cutremur sau erupţia unui vulcan? Se pare că această dificultate provine din ezitarea în faţa alegerii dimensiunii potrivite a unui eveniment. Dacă operăm cu o grilă extrem de generoasă, atunci şi căderea unei frunze este un eveniment; însă nu mai ştim atunci ce *nu* este eveniment, riscând să-l reducem pe acesta la rutină, adică la un mod indiferent de a fi al cotidianului. Dacă lucrăm cu o definiţie foarte riguroasă, vom păstra ca evenimente doar ultimele exemple, dar atunci vom descoperi cu dificultate cotidianul în spatele, sau înăuntrul acestor evenimente. Întrebarea este atunci: se pot găsi asemenea criterii de distincţie între eveniment şi non-eveniment, ori, aşa cum a propus sociologia, între micro-eveniment şi macro-eveniment? Putem continua seria întrebărilor cu una care ne vine imediat în minte după cea anterioară: sunt criteriile cantitative pertinente pentru o hermeneutică a cotidianului? Pentru a răspunde acestei din urmă interogaţii, vom lua exemplul unei asemenea teorii sociologice a evenimentului, cea a lui Abraham Moles.

Micro- sau macro-evenimente

Păstrând o dimensiune fenomenologică mărturisită, teoria dezvoltată de Abraham Moles pleacă de la o definiţie a evenimentelor în termeni de mediu şi de (im)previzibilitate. Astfel, acestea ar fi "tipuri de variaţii perceptibile ale unui mediu care n-au fost prevăzute de către ocupantul centrului acestui mediu"[1]. Acest mediu funcţionează

[1] Abraham Moles şi Elisabeth Rohmer, *Micropsychologie et vie quotidienne*, Ed. Denoël/Gonthier, Paris, 1976, p. 27. Teoria sociologului francez propune o nouă abordare a vieţii cotidiene, în care aceasta s-a compune dintr-un ţesut fin de demersuri minore, de fragmente de fiinţe şi obiecte care au tendinţa să umple în întregime volumul câmpului de conştiinţă, o conştiinţă a cărei oroare de vid o împinge să reconstruiască în mod cotidian o lume vitală şi dinamică. Micropsihologie, pentru că e vorba de a studia aceste stări de conştiinţă şi jocul comportamentelor logice elementare în viaţa cotidiană care, din cauza "micimii" lor sunt evacuate, minimalizate sau obliterate de câmpul conştiinţei; un asemenea studiu ar permite eliminarea, măcar parţială din microcomportamentele cotidiene a elementelor de hazard şi iraţionalitate, demonstrând că acestea ar fi, de fapt, "rezultatele unei serii de microdecizii, situate cu mult sub pragul conceptului, dar perfect explicitabile de către observatorul care... vrea să surprindă într-o raţionalitate explicită actele 'impulsive' aleatorii sau pretins iraţionale" (pp. 17-18).

ca o "sferă fenomenologică" a ființei umane, ale cărei referințe indispensabile sunt un Eu, un Aici și un Acum și care este afectată de mișcarea centripetă a evenimentelor, înțelese ca fenomene determinate de o anumită variație care poate fi sesizată într-un anumit interval de percepție. Aceste variații îi apar individului ca surprinzătoare, imprevizibile sau neprevăzute și dimensiunile lor le distribuie în anumite categorii.

De aici ar decurge, după Moles, o primă însușire a evenimentelor, care este cea a mărimii lor; astfel, se poate distinge între:

– *micro-evenimente*, a căror durată la nivelul conștiinței este foarte scurtă;

– *mini-evenimente*, păstrate în conștiință o anumită perioadă, dar limitată de măsurile temporale ale existenței omenești: o zi, o lună, un an;

– *evenimentele* propriu-zise, ce rămân în memoria oamenilor, fie pentru că aceștia au participat la ele, fie pentru că au fost martorii lor, direcți sau indirecți;

– *marile evenimente*, numite și "istorice", păstrate de memoria colectivă și colecționate în tot felul de arhive, de la simple fotografii, până la cărți sau documente politice etc.

După un alt criteriu, care ar fi cel al numărului și felului participanților la ele, putem vorbi despre evenimente private și evenimente sociale, cu o atenție particulară acordată evenimentelor private din viața personalităților publice (politice, artistice, sportive) care, datorită interesului exterior (al altor persoane, al mass-media etc.), devin evenimente sociale. Legat de acesta, ar putea fi invocat și criteriul gradului de implicare al unei persoane în eveniment, de la simpla observație "de pe margine", până la calitatea de actor principal ori victimă a unui asemenea eveniment.

Dintr-un alt punct de vedere, sociologul vorbește despre "nivelul de intricare" al evenimentului, în măsura în care acesta se înscrie sau nu într-un lanț cauzal logic sau administrativ, și despre posibilitatea, sub această formă, de a vorbi despre evenimente

Micropsihologia este deci o disciplină de graniță, al cărei specific stă tocmai în studiul detaliilor vieții cotidiene, a ceea ce se consideră a fi întâmplare, aleatoriu, la un nivel "microscopic" și care colorează fondul vieții de zi cu zi, determinând în mod subtil "marile" decizii.

"repetitive", precum mareea pe coasta bretonă ori eclipsele periodice de lună.

Toate aceste criterii lucrează complementar la definirea şi situarea spaţio-temporală ori discursivă a unui eveniment şi ele permit sociologului să extragă anumite semnificaţii din combinaţia lor ori din preeminenţa unora sau altora. În cercetarea sociologică, timpul şi spaţiu funcţionează ca şi coordonate principale de analiză a evenimentelor; repartiţia acestora în funcţie de asemenea coordonate descrie deja o anumită "hartă" a cotidianului, cu locuri şi momente mai expuse imprevizibilului (strada mai expusă decât casa, centrul mai expus decât periferia, oraşul decât satul, perioada războaielor mai vulnerabilă decât cea a păcii etc.) şi cu posibilitatea calculării acestui risc într-o analiză a societăţii:

> "Definiţia unei cantităţi globale de surpriză care ar fi produsul ponderat al unui coeficient de noutate (estimabil pe scale de comparaţie) pe complexitatea unitară, sau entropia pe element, al evenimentelor care pătrund în sfera personală a individului ar fi o mărime importantă a analizei metrice a vieţii cotidiene"[2].

Pornind de la calcularea unui asemenea *Überraschungspotential*, se pot imagina mai multe tipuri de analiză şi pe pot elabora diferite previziuni. Una dintre acestea ar fi posibilitatea conceperii unei societăţi din care acest potenţial de surpriză să fie complet redus, iar evenimenţialul stăpânit în cele mai mici detalii graţie mijloacelor tehnice de stăpânire a naturii. În faţa unei asemenea ipoteze a sfârşitului istoriei, sociologul însuşi ezită, neştiind (sau neputând) să opteze între tendinţă efectivă a societăţii moderne, mitologie a acesteia ori, de ce nu, pentru amândouă.

Desigur, teoria lui Abraham Moles este mai dezvoltată, aducând adesea ca argumente cercetări de teren, studii de caz, exemple, argumente specifice, de altfel, disciplinei în care este elaborată. Noi am redus-o aici şi am simplificat-o, în intenţia foarte modestă şi precisă de a prezenta un punct de vedere sociologic şi "cantitativ" (aşa cum am convenit să numim acest gen de demers) asupra a ceea ce ne preocupă în cercetarea de faţă. Miza noastră nu este să negăm

---

[2] *Ibidem*, p. 33.

pertinenţa unui asemenea punct de vedere: nu avem mijloacele s-o facem şi mai ales instrumentarul conceptual şi metodologic adecvat unei asemenea întreprinderi. Există un anumit decalaj între cele două demersuri (al sociologului şi al filosofului) care face ca orice comparaţie şi orice judecată să fie avansate cu rezervă. Cercetarea sociologică însă poate să declanşeze o interogaţie de tip filosofic, şi pe un asemenea efect reflexiv al dialogului cu Abraham Moles vom conta.

Unde ne situăm noi aşadar în raport cu o asemenea teorie a evenimentului? Ce poate ea să ne spună despre obiectul cercetării noastre filosofice? în ce măsură putem opera cu o asemenea definiţie a evenimentului?

De la început trebuie spus că vom lua distanţă faţă de această definiţie, o distanţă care să ne permită să-i măsurăm mai bine limitele şi limitările pe care le-ar impune unei hermeneutici a evenimentului. Întâi de toate, am putea accepta cu dificultate presupoziţiile unei discipline precum micropsihologia. Întemeiată în demersul său pe ideea eliberării, iluminării unei conştiinţe insuficient conştiente de conţinuturile sale, ea ne trimite la idealul ştiinţific al unei perioade care nu cunoscuse încă efectele suspiciunilor marxiste, nietzscheene sau freudiene. Filosofia cu care (sau în numele căreia, graţie căreia) operăm aici încearcă să ţină cont de aceste efecte şi să se detaşeze de modelul unei conştiinţe capabile, printr-un efort adecvat, să-şi devină transparentă sieşi. În al doilea rând, chiar invocând micile elemente ale vieţii, "micro-acţiunile, micro-evenimentele", "micro-plăcerile"[3], această teorie nu face decât să reia "la mic", proporţional cu obiectul său, ipotezele teoriilor despre "lucrurile mari" şi să lucreze cu un sens statistic al evenimentului, cu un sens cantitativ al sensului însuşi.

Cât priveşte evenimentul însuşi, teoria lui Moles ne propune doar o descriere a acestuia şi o tipologie, după criterii inerente disciplinei sale, fără a se interoga (iar acest "fără" nu este neapărat un efect negativ, o deficienţă a acestei teorii – ea este perfect coerentă în desfăşurarea sa) asupra faptului de a fi al evenimentului, al evenimenţialităţii, cum i-am spus mai sus, şi a sensului însuşi al acestei evenimenţialităţi pentru existenţa omenească. Ea împărtăşeşte cu o îndelungată tradiţie presupoziţia unui substrat al lucrurilor, pe care îl

[3] *Ibidem*, p. 8.

poate numi fie societate, fie natură, fie altfel, pe fondul continuităţii cărora ceva are loc. Distanţa faţă de ea, efectul asupra acestei continuităţi dau adevărata măsură (adică semnificaţie) a evenimentului.

Pe de altă parte, determinarea surprizei se face cantitativ şi statistic, urmărind variaţiile şi modificările măsurabile pe care evenimentul le induce asupra indivizilor, grupurilor sociale sau societăţii. Graţia unei asemenea măsurabilităţi este posibilă şi acea clasificare a evenimentelor după mărimea lor şi după implicaţiile pe care ele le au asupra vieţii cotidiene.

Pentru o hermeneutică a evenimentului

În raport cu o asemenea abordare, o reflecţie filosofică, şi ea de inspiraţie fenomenologică, dar completată de o hermeneutică a temporalităţii, se schiţează delimitându-se şi sancţionând limitele teoriei micropsihologice a evenimentului. Termenul însuşi de "fenomenologic" ne poate induce aici în eroare, pentru că, dacă la Moles el era atributul unei sfere a Eului ca şi câmp de conştiinţă (mai mult sau mai puţin limpede, transparentă sieşi) confruntat cu evenimentele care o asaltează din exterior – în cazul nostru, fenomenologia trimite la felul însuşi de a fi al evenimentului ca şi apariţie, fenomen, survenire, eliberat de orice presupoziţie a unui sens anterior lui, care ar funcţiona ca şi condiţie de posibilitate ori sursă de comprehensiune. Evenimentul nu este, dintr-un asemenea punct de vedere "fenomenologic", ceva care apare pe un fond de continuitate, fie ea şi cea a cotidianului, fie ea înţeleasă ca sens, un fel de "*trouble-fête*", de factor entropic. El este propriul său sens, îşi aduce cu sine sensul, îl impune, reconfigurând de fiecare dată ordinea creată anterior de alte evenimente. Explicaţia comună funcţionează, desigur, conform schemei tradiţionale, a găurilor pe care evenimentul le provoacă în cotidian; dar, aşa cum afirma şi Deleuze, această explicaţie, nefiind eronată, este insuficientă şi superficială. Ea angajează un mod de gândire specific unui îndelungat exerciţiu filosofic şi devenit astăzi el însuşi cotidian, acela pe care Nietzsche îl denunţa ca profund grevat de presupoziţii metafizice. Astfel, metafizica a făcut din gramatică ontologie şi a "umplut" cu existenţă structurile limbii, făcând din eveniment o însuşire

a fiinţării. Atunci când ceva se întâmplă, aceasta se petrece pe un substrat dat şi ca şi schimbare a lui. Credinţa fundamentală a metafizicii este credinţa într-un asemenea substrat şi în existenţa subiecţilor. Tot ceea ce se întâmplă se întâmplă unor anumiţi subiecţi, orice acţiune este a unui agent şi orice efect are o cauză. Evenimentul este redus în acest fel la calitatea de predicat care se spune despre un subiect. Aşa se întâmplă, de exemplu, în cazul propoziţiei: "fulgerul străluceşte"; faptul de a străluci nu este un eveniment care se manifestă ca atare, ci este însuşirea unui subiect care este fulgerul, gândit ca substrat ontic şi ca lucru căruia i se întâmplă ceva. Tocmai în această transformare a evenimentului în predicat constă, după Nietzsche, eroarea metafizicii, a mitologiei vehiculate de limbajul vieţii de zi cu zi: "evenimentelor ca modificări ale nouă înşine le-am impus o entitate cărora sunt ataşate, adică am postulat acţiunea (*action, agir*) ca agent (*agissant*) şi agentul (*l'agissant*) ca fiinţare"[4]. Ceea ce noi numim "fulger" nu este o fiinţare care s-ar bucura de anumite însuşiri şi care ar fi afectată de evenimente precum "strălucirea", ci el nu este altceva decât această strălucire; nu evenimentul strălucirii survine fulgerului, ci fulgerul nu este nimic fără strălucire. Subiectul "fulger" derivă din verbul "a străluci" printr-o reificare şi nu verbul se adaugă unui subiect preexistent, pentru a-i descrie acţiunile.

Aceasta este semnificaţia comună a evenimentului, cea pe care se întemeiază şi abordarea lui Moles şi, în ultimă instanţă, cea graţie căreia funcţionează viaţa cotidiană, cu reţeaua ei de semnificaţii pragmatice. Pentru noi însă ea se dovedeşte insuficientă şi plecând de la aceste insuficienţe, vom putea circumscrie apoi o hermeneutică a evenimentului, în care acesta să se refuze unui duble opoziţii, atât cu sensul, cât şi cu cotidianul.

Pentru aceasta, vom folosi drept ghid distincţia pe care Claude Romano o stabileşte, în recenta sa lucrare, *Evénement et monde*, între fapt intramundan şi eveniment. Fenomenologia sa hermeneutică se întemeiază pe această distincţie şi are ca obiect evenimentul în diferenţa sa faţă de faptul intramundan. Pentru a situa această diferenţă, o serie de determinaţii ale celor două sunt oferite, după care lucrarea este consacrată aproape exclusiv evenimentului. Vom urmări

---

[4] Friedrich Nietzsche, *Œuvres complètes*, trad. fr. de Julien Hervier, vol. XII, *Fragments posthumes*, 1885-1887, Gallimard, Paris, p. 110.

şi noi aceste determinaţii, cu o precizare ce se impune încă de acum: ceea ce Romano numeşte "fapt intramundan" corespunde în linii mari cu ceea ce am putea desemna drept eveniment cotidian, adică acele modificări care se produc într-un context determinat şi care este astfel afectat de aceste modificări. La o primă abordare, putem considera cotidianul drept un asemenea context supus schimbărilor de tot felul, multe dintre ele impersonale, sau, mai exact, care nu survin cuiva anume (ploaia, furtuna, căderea nopţii, sosirea unui tren în gară etc.), dar care pot afecta subiecţi precişi. Evenimentul, în sensul strict delimitat de Romano, ar fi întotdeauna adresat şi ar reconfigura de fiecare dată un întreg context. Vom lărgi aceste analize mai jos, după ce vom pune următoarea întrebare: se suprapune această distincţie peste clasica şi totuşi problematica deosebire între cotidian şi extra-cotidian? Cu alte cuvinte, sunt faptele intramundane singurele evenimente care survin în viaţa de zi cu zi şi care, având loc aici, se supun logicii digestive a acestuia? Ne scoate evenimentul propriu-zis din cotidian?

Dacă vom răspunde afirmativ acestor întrebări, vom credita, deşi într-un limbaj actual, o poziţie tradiţională în privinţa relaţiei dintre eveniment şi cotidian. Miza unei abordări radicale a acestei relaţii constă nu în a opera încă o dată o distincţie tare şi exclusivă, ci de a dovedi, cu argumente fenomenologice şi hermeneutice în acest caz, şi rămânând fideli interpretărilor lui Deleuze şi Nancy ale evenimentului, că acesta, în cel mai evenimenţial sens al său (dacă putem să utilizăm aici un superlativ) are loc în cotidian, că viaţa de zi cu zi este nu numai locul, ci şi faptul de a avea un loc al evenimentului. Altfel spus, că sub suprafaţa omogenă a vieţii cotidiene, evenimenţialul pulsează în toate eterogenităţile sale şi conferă sens acestei vieţi.

Vom începe prin a descrie şi analiza pe larg această distincţie, încercând, în finalul cercetării să recuperăm un sens evenimenţial al cotidianului şi care ar trebui să comunice îndeaproape cu un sens cotidian al evenimentului.

Ceea ce creează dificultatea oricărei cuprinderi a evenimentului într-o comprehensiune filosofică obişnuită este lipsa lui de suport ontic. Producerea lui se înfăţişează în primă instanţă de o manieră negativă, drept ceva care nu mai este cum a fost. Surpriza pe care

evenimentul o provoacă provine dintr-o întrerupere, dintr-o ruptură şi o absenţă a ceea ce părea să se ţină laolaltă puţin mai înainte. Ruptura şi absenţa trimit la un vid de existenţă, la o punere între paranteze a acesteia, în diferite grade şi cu consecinţe de cele mai diverse feluri. Mai mult, inasignibilitatea unui suport ontic se însoţeşte adeseori de o absenţă a unui subiect căruia acest eveniment i se întâmplă. Ploaia, frigul, decolarea unui avion etc., nu survin nimănui în special, chiar dacă anumiţi subiecţi pot fi afectaţi de o manieră specială de către ele. Acestor evenimente, Claude Romano convine să le dea numele de "fapte intramundane"[5], spre deosebire de evenimentele propriu-zise, cele care survin cuiva anume şi niciodată "ân general" sau nimănui; dintre acestea, pot fi oferite cu titlu de exemplu o boală, o aniversare, o căsătorie, o despărţire, un accident etc. O nuanţare se impune deja: e forţat – şi doar cu preţul unei abstracţii putem – să spunem că faptele intramundane nu survin nimănui; aceste fapte nu se bucură de însuşirea evenimenţială dacă ele nu sunt percepute, constatate ca atare de către cineva, observator exterior sau participant la eveniment. Este, de altfel, ceea ce subliniază şi Merleau-Ponty:

> "Noţiunea însăşi de eveniment nu are loc în lumea obiectivă... 'Evenimentele' sunt decupate de către un observator finit în totalitatea spaţio-temporală a lumii obiective. Dar, dacă mă refer la această lume însăşi, ea nu are decât o singură fiinţă indivizibilă şi care nu se schimbă. Schimbarea presupune un anumit post în care mă aflu şi de unde văd defilând lucrurile: nu există evenimente fără cineva căruia ele să-i advină şi a cărui perspectivă finită le întemeiază individualitatea. Timpul presupune o vedere asupra timpului"[6].

Lăsăm deoparte asumpţiile fenomenologice tari ale acestui fragment şi contăm doar pe ideea perspectivei finite care întemeiază individualitatea oricărui eveniment. Dar, urmându-l pe Romano, vom accepta preţul acestei abstracţii şi al deosebirii dintre faptul intramundan şi eveniment pe baza existenţei/inexistenţei unui subiect privilegiat al advenirii. Cu atât mai mult cu cât această deosebire va fi întărită în continuare de alte trăsături care o justifică şi o explicitează. Nuanţarea anterioară ne va permite să modulăm

---

[5] Cf. Claude Romano, *L'événement et le monde*, PUF, Paris, 1998, p. 40 et sq.
[6] Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 470.

distincţia dintre cele două şi să vorbim nu atât de existenţa sau absenţa unui subiect, cât de univocitatea sau plurivocitatea asignării ontice, de privilegierea unui subiect (care nu trebuie să fie absolut individual, ca în cazul unei căsătorii, de pildă). Mai mult, chiar dacă putem avansa şi spune că ploaia, bunăoară, mă afectează de fiecare dată într-un fel anume *pe mine*, deci că vederea mea asupra ploii, cum i-ar spune Merleau-Ponty, este de fiecare dată individuală, trezind anumite stări (melancolice, poetice, ori pur şi simplu fizice), e posibil totuşi să afirmăm că ploaia nu mă angajează în evenimentul ei, nu pune în joc ipseitatea mea, lăsându-mă ca observator sau spectator al căderii ei, aşa cum ea poate fi admirată sau conjurată de altcineva ca mine sau în locul meu. Cu alte cuvinte, faptul ploii nu modifică sensul global pe care eu îl dau lumii şi cu care operez în viaţa de zi cu zi; el poate să-mi determine planurile concrete de o zi sau mai multe, dar el nu deschide, prin survenirea sa, posibilităţi noi de sens care să reconfigureze o întreagă lume. Acest fapt poate să mi se întâmple, dar el nu mă angajează ca ipseitate nesubstituibilă şi incomparabilă.

Cu totul altfel stau lucrurile în cazul evenimentului propriu-zis. Specificul acestuia este de a fi adresat, de a avea un destinatar şi de a deschide, astfel, un destin. O întâlnire poate să fie un fapt intramundan şi să fie relatat ca atare de către, să spunem, *Evenimentul zilei*, dar întâlnirea *mea* cu X nu are acelaşi sens ca şi întâlnirea altcuiva cu X, ea mă solicită şi mă pune în joc drept ceea ce sunt şi pentru ceea ce sunt. La fel şi cu evenimentul morţii cuiva; chiar dacă suferinţa pierderii unei persoane apropiate este împărtăşită de mai mulţi membrii ai unei familii, ea este incomparabilă pentru fiecare şi radical individuală, încât în faţa unui asemenea eveniment suntem de fiecare dată singuri[7]. Evenimentul destinează şi mă destinează de fiecare dată;

[7] Ar fi loc aici de a ne întreba despre nararea evenimentului ca manieră de a ieşi din unicitatea şi singurătatea care ne constituie şi despre insuficienţa, neîmplinirea esenţială a oricărei discursivizări a acestei individualităţi. Cu toată această incomunicabilitate, putem îndrăzni să afirmăm că deschiderea ipseităţii prin discurs şi naraţiune este şansa şi posibilitatea faptului de a fi în comun, dincolo de singularitatea oricărei experienţe. Hermeneutica ricœurian• s-a străduit îndelung să pună în valoare funcţia generatoare de sens a narativului în confruntarea sa cu evenimentul (de la cel individual, la cel literar sau istoric), iar rezultatele acestei străduinţe sunt vizibile în transversalitatea operei sale. Cu un alt ton se dezvoltă hermeneutica lui Gadamer, unde este vorba din nou de experienţă şi dialog, dar unde comprehensiunea are această funcţie de punere în comun a singularităţilor.

destinul însuşi este, până la urmă, confruntarea mea cu (şi implicarea mea în) advenirea repetată şi diferită a evenimentului. În acest sens, eu sunt de fiecare dată în eveniment, de o manieră sau de alta, iar trecerea mea prin el este echivalentă cu trecerea lui prin mine, o dublă trecere din care, cum spunea deja Deleuze, ies de fiecare dată altul.

O altă linie pe care putem urmări diferenţa dintre fapt intramundan şi eveniment este cea a contextului/lumii în care acestea au loc. Faptul ploii, pe care l-am invocat şi mai sus nu se produce în mod izolat şi nu poate fi înţeles ca atare fără o situare a lui într-un context prealabil, care este cel al lumii, pe care putem s-o numim aici cotidiene. De aceea, studiul evenimentului este indisociabil de cel al acestei lumi, aşa cum s-a prefigurat el deja în cursul acestei cercetări, prin analize în care Heidegger, Patočka, Schutz sau Nancy au intervenit în manierele lor specifice. Vom relua acum câteva din acele idei, în intenţia de a le subordona abordării evenimentului.

Evenimentele care survin în viaţa de zi cu zi nu au loc sub forma unei explozii anarhice şi incomprehensibile, chiar dacă aceste două însuşiri sunt atribuite cel mai adesea felului de a fi surprinzător al evenimentului. Pentru noi, observatori sau participanţi direcţi la ceea ce se întâmplă, surpriza unei întâmplări trebuie să se lase redusă la comprehensiunea unui context mai general, în care faptul nou îşi găseşte un loc, îşi creează un loc într-o succesiune şi/sau simultaneitate de alte fapte. Evenimentul ploii se însoţeşte, în survenirea sa, de o serie de alte fapte, mai mari sau mai mici, fără de care el însuşi ar fi de neînţeles şi care, la rândul lor, ar rămâne incomprehensibile fără referirea directă la ploaie. Contextul existent sau în curs de modificare vine să dea sens evenimentului care survine, adică să-l insereze în sine şi să-l supună unei logici a cauzalităţii şi finalităţii (logică la care vom reveni ulterior). Ploaia nu poate fi percepută sau înţeleasă ca ploaie decât în orizontul unei lumi în care ea fie îşi are deja locul (pentru că "a mai avut loc") fie îşi găseşte unul (pentru că nu "a avut încă unul", aşa cum se întâmplă, de exemplu, în cazul unui copil african care vede şi simte pentru prima dată zăpada). Prin survenirea unui fapt este astfel mobilizată o întreagă lume, în sensul pe care filosofii de mai sus îl dau acestui termen. Lume nu înseamnă aici, pentru moment, doar un anumit aranjament spaţial şi temporal, o anumită ordine a simultaneităţilor şi succesiunilor, ci "*o*

unitate articulată de sens plecând de la care acest eveniment poate fi înțeles, adică interpretat, în interiorul unui orizont unitar; ea nu este o simplă sumă de fenomene, ci unitatea comprehensiv articulată a *sensului* lor"[8]. Această articulare se efectuează sub forma înlănțuirii faptelor unele de altele, corespondenței și comunicării dintre ele într-un regim al cauzalității, prin care ele răspund întrebării "de ce?", sub forma unui "pentru că...". Altfel spus, ele se lasă explicate, adică înțelese în orizontul a ceea ce există deja și constituie o structură de ansamblu a lumii; de aceea pot fi și numite "*intra*mundane", pentru că se petrec în interiorul unei lumi și rămân, prin consecințele lor, înăuntrul acesteia. Lumea însăși nu este altceva decât efectul, starea actuală a tuturor evenimentelor care s-au produs anterior, pe care simțul comun le-a incorporat în comprehensiunea lui și le-a clasificat conform logicii și normelor care-i sunt proprii. Claude Romano merge până la a vorbi, relativ la această idee, de o istoricitate a lumii, care decurge din explicația prin referire la evenimentele succesive în trecut și a căror asimilare treptată a făcut posibilă lumea în actuala ei configurație.

Pe de altă parte însă, dacă insistăm prea mult pe funcția asimilatoare a contextului, riscăm să reducem proporțional tocmai specificul evenimentului, în sensul său încă intramundan, de surpriză în interiorul unei lumi. Dacă un eveniment survine, e și pentru că un decalaj se produce între lume și ceva care are loc în interiorul ei; anarhia evenimentului ține, în primul moment, de imposibilitatea asignării unui fundament pentru ceea ce survine, în multiplele sensuri pe care termenul "*arkhé*" le poate căpăta în limbajul filosofic. E vorba deci de o suspendare a fundamentului (pentru o clipă lumea e pusă în cauză) și e vorba de survenirea întrebării "de ce?"; privitoare la cauza a ceea ce se produce, cu aceeași lipsă momentană de răspuns și de putință a conectării evenimentului de ceea ce există deja. Desigur că această surpriză variază sensibil în multitudinea faptelor intramundane, încât ea e aproape de zero în cazul unei ploi, de pildă, ori al sosirii unui tren în gară. Ba am putea spune, aproape cu titlu de anecdotă, că nu e nimic surprinzător în această sosire și că, dimpotrivă, neașteptat ar fi fost tocmai faptul ca trenul să nu mai vină. Nu despre această previzibilitate e însă vorba aici, care, de altfel, este esențială pentru

[8] Claude Romano, *op.cit.*, p. 47.

derularea vieţii cotidiene (dacă nu cumva cotidian înseamnă tocmai posibilitatea şi realitatea derulării, adică a desfăşurării neîncetate a lucrurilor). Ci de momentul de suspendare pe care îl creează orice eveniment, acel moment care obligă la o decizie şi care grăbeşte o decizie. Sosirea unui tren în gară rămâne un eveniment pentru mine în măsura în care acest fapt mă determină să aleg între mai multe opţiuni: iau acest tren sau aştept următorul, ale un vagon sau altul, plec până la urmă sau rămân etc. Decizia este cea care reaşează evenimentul în ordinea lumii: am luat trenul pentru că..., iar această explicaţie este cea care reînnoadă un fir momentan întrerupt al sensului. În acest "pentru că..." se înţelege şi un "în vederea a...". Cauzalitatea în explicarea fenomenelor cotidiene este adesea şi finalitate, idee bine pusă în valoare de către Heidegger. Lumea este acest sistem de finalităţi, în care evenimentele, lucrurile, trimit unele la altele într-o imensă reţea de semnificaţii pragmatice. Ea nu este doar actualitatea existenţei unor lucruri sau stări de lucruri, ci "totalitatea posibilităţilor interpretative articulate între ele graţie cărora tot ceea ce se întâmplă poate apărea ca înzestrat cu sens"[9], şi care nu sunt numai posibilităţile plecând de la care ceva poate fi explicat, deci posibilităţile cauzale, ci şi posibilităţile în vederea cărora anumite evenimente se produc, deci cele finale. Acestea din urmă sunt scopuri ale acţiunii umane, posibilităţi proiectate şi care conferă acţiunii umane un sens şi o legitimitate. Decizia în urma (sau din cauza) unui eveniment este decizia de a acţiona într-un fel sau altul şi ea este determinată de scopurile pe care trebuie să le ating în funcţie de noul context creat de eveniment. Primul sens pe care îl capătă faptul ploii este cel al acţiunii pe care eu trebuie s-o efectuez cont ţinând de ea şi în momentul imediat următor perceperii ei. Dacă acest fapt nu declanşează urgenţa unei decizii, el rămâne în indiferenţa faptelor rutiniere şi a căror prezenţă rămâne nepercepută. Evenimentul capătă un sens, şi mai ales capătă sensul său de eveniment, numai în măsura în care el poate fi articulat cu alte evenimente pe care eu le voi putea face să advină, într-o înlănţuire care se conformează în funcţie de toate posibilităţile pe care un asemenea eveniment le deschide. O asemenea înlănţuire este dublă, am putea spune că ea are loc la cele două capete ale evenimentului: la originea

[9] *Ibidem*, p. 51.

sa cauzală şi la finalitatea sa; el se situează într-o urzeală de cauze şi efecte, în care îşi lasă explicată provenienţa şi se întinde înspre un scop sau, mai degrabă, înspre un complex de scopuri care se concretizează tocmai pe măsura petrecerii evenimentelor. Evenimentul se inserează într-un proiect care se articulează diferit cu fiecare modificare indusă de noutatea a ceea ce se întâmplă. O precizare se impune aici: este evident că nu orice eveniment îmi modifică proiectele; altfel spus, unele proiecte se constituie în ipoteza unei non-afectări din partea "faptelor intramundane" cum le-ar spune Romano. De pildă, proiectul unei teze de doctorat nu va fi, în principiu, afectat de ritmul anotimpurilor ori de ploile ce cad într-o anumită perioadă, spre deosebire de proiectul unei ieşiri de week-end în pădure. Există paliere diferite de construire a proiectelor, iar diferenţa dintre ele ţine tocmai de (in)vulnerabilitatea faţă de feluritele evenimente. Cu toate acestea, putem îndrăzni să spunem că nici un proiect nu este protejat definitiv împotriva evenimentului şi, până la urmă, tocmai aceasta constituie fragilitatea proiectului existenţial în destinalitatea şi finitudinea sa.

Vom accepta aşadar această idee a precarităţii oricărui proiect, datorate elementului de surpriză inerent oricărui eveniment. O nouă întrebare poate fi pusă însă în acest moment. Dată fiind această expunere neîncetată la surpriză şi la schimbare, ce anume conferă continuitate şi unitate lumii? N-ar fi mai potrivit să vorbim despre mai multe lumi, care proliferează pe măsura advenirii evenimentelor, şi aceasta chiar în cazul unei singure persoane ori a unei mici comunităţi, precum familia? Ce mai este "lumea" în această eterogenitate infinită a timpului? Pentru a răspunde, previzibil oarecum în cadrul prezentei analize, la aceste întrebări, apelul la Heidegger se impune cu forţă. Astfel, conform analizei sale, lumea nu este altceva decât posibilitatea articulării de fiecare dată diferite a posibilităţilor şi proiectelor; ea este orizontul sau universul de posibilităţi graţie căruia ceva se lasă întotdeauna înţeles, interpretat, explicat în funcţie de un "de ce?" şi de un "în vederea a ce?", adică de o înlănţuire de cauze şi de un complex de finalităţi. Răspunsurile la aceste întrebări nu sunt de căutat într-o realitate stabilă, imuabilă, dincolo de lume, dincolo – am putea să spunem – de cotidian, ci în celelalte evenimente în urzeala cărora se inserează noul eveniment. Această circulaţie permanentă a sensului (ca explicaţie şi comprehensiune) de la un eveniment la altul,

o circulație de viteză infinită (Deleuze utilizează și el această imagine a vitezei pentru a explica sensul), constituie acea semnificanță a lumii (*Bedeutsamkeit*), rețea infinită și mereu deschisă a posibilităților și a ceea ce Deleuze va numi ceva mai târziu "virtualități". Evenimentul este înțeles grație locului pe care îl va avea în această rețea, pe care o va închide într-un loc pentru a o deschide în nenumărate alte locuri. O precizare se mai impune atunci când e vorba de explicația cauzală; deși evenimentul se cuprinde într-o înlănțuire de cauze, explicația (de orice tip, de la cea cotidiană la cea științifică) va face o selecție în acest complex, alegând între o cauză dominantă, pertinentă și făcând abstracție de o serie de alte cauze, restrângând astfel contextul mundan al evenimentului. Rațiunile unei asemenea operații sunt simple și ele sunt predominant pragmatice, chiar dacă într-un loc e vorba de practica vieții de zi cu zi, iar în alt loc e vorba de practica experimentului și calculului științific.

În acest moment intervine din nou distincția pe care Claude Romano o face între fapt evenimențial și evenimentul propriu-zis ori, în alți termeni, între un concept "evenimențiel" al lumii și unul "evenimențial"[10]. Astfel, pentru filosoful francez, atâta vreme cât evenimentul se lasă explicat printr-un context în care se inserează, el mai păstrează încă determinațiile unui fapt intramundan. Dar conceptul evenimențial tratează evenimentul în măsura în care se sustrage oricărui orizont de sens prealabil și, în ivirea lui an-arhică, nu se manifestă cu propriul său sens decât sub propriul său orizont. Am văzut mai sus că Romano introdusese pentru prima oară această distincție luând drept criteriu asignarea unui substrat ontic univoc, de care evenimentul se bucura spre deosebire de faptul intramundan. Distincția este acum întărită prin introducerea unui al doilea criteriu, cel al raportului cu un context și al efectuării sensului. Descrierea pe care am dat-o mai sus convine faptului intramundan, atâta vreme cât producerea lui se lasă înțeleasă și explicată prin referirea la un context, care, deși modificat de această producere, permite inserarea faptului în țesătura sa. Cu alte cuvinte, orizontul lumii e dat sub forma continuității și permite să se vorbească de aceeași "lume"; ceea ce se întâmplă poate fi inserat într-o ordine cauzală și finalistă care circumscriu definitiv faptul intramundan. De altfel, și numele acestui

[10] Claude Romano, *op.cit.*, p. 56.

"tip" de eveniment o spune cu multă claritate: faptul se produce înăuntrul unei lumi, a cărei ordine globală nu este afectată de această producere, chiar dacă regiuni ale sale cunosc modificări permanente.

Evenimentul propriu-zis, în schimb, nu numai că nu se lasă explicat prin referinţa la o ordine contextuală antecedentă, ci, prin ivirea sa an-arhică, suspendă orice asemenea ordine şi introduce propriul său sens. El îşi impune propriul context, creează acest context şi instaurează astfel o lume nouă; ceea ce se schimbă, de la un termen la altul al comparaţiei, este sensul însuşi al "lumii": astfel, dacă în primul caz, lumea desemnează un context semnificant plecând de la care ceva poate căpăta sens, în cel de-al doilea ea este ceea ce advine în orice eveniment ca totalitate de posibilităţi articulate pe care evenimentul le reconfigurează. "Lumea în sens evenimenţial este deci acest orizont de sens pe care evenimentul însuşi l-a deschis pentru aventura umană, în măsura în care el nu (se) advine decât sub propriul său orizont."[11] Amplitudinea evenimentului constă în capacitatea lui de a pune sub semnul întrebării un orizont întreg de semnificaţii, adică de a scurtcircuita chiar semnificanţa lumii. Fără această semnificanţă, adică fără posibilitatea de a mai oferi din sine şi în sine semnificaţii, lumea însăşi îşi schimbă sensul, adică se schimbă pur şi simplu, devine altă lume. Exemplele sunt la îndemână: naşterea unui copil, întâlnirea cu marea dragoste a vieţii, moartea cuiva apropiat: după aceste evenimente, lumea nu mai este ca înainte; mai exact, ea nu mai este *aceeaşi* lume, ea se reconfigurează altfel, posibilităţile sale sunt altele şi articularea lor se face diferit şi mai ales ireversibil. Când spunem, după un asemenea eveniment, că lumea nu mai e ca înainte (afirmaţie niciodată străină de o anumită tonalitate afectivă), spunem în mod precis că ea nu mai *poate* fi ca înainte, că ordinea veche nu mai poate fi reinstaurată, cu tot arsenalul de consecinţe pe care îl implică o asemenea ireversibilitate. Ruina vechilor proiecte (profesionale, afective etc.) prăbuşirea vechilor ierarhii (interioare sau exterioare, subiective sau obiective etc.) face imposibilă – din fericire sau din nefericire, obişnuim să spunem – recrearea acelei lumi şi se însoţeşte, inevitabil, de construcţia altor proiecte şi ierarhii, de neimaginat "înainte". Astfel de evenimente aduc lumea cu ele, fiecare asemenea eveniment (fără ca el să poată fi totuşi înghesuit

[11] *Ibidem*, p.64.

într-o numărabilitate precisă) este el însuşi o lume, pe care o dorim sau n-o dorim, pe care o conjurăm să dureze sau să dispară, dar care, odată lansată, este inevitabilă. Există, în acest punct, o inseparabilitate care merge până la coincidenţa dintre lume şi eveniment. Astfel, evenimentul nu este altceva decât advenirea unei lumi, iar lumea, la rândul ei, este modul însuşi de a fi al evenimentului, ca advenire şi instaurare, ca deschidere şi posibilizare. Vom înţelege atunci de ce o coincidenţă eveniment-lume scapă oricărei determinări opozitive, de tipul: obiectiv-subiectiv, individual-colectiv, interior-exterior; scapă deoarece orice asignare a unei asemenea însuşiri pierde felul însuşi de a fi al lumii-eveniment: ea nu este obiectivă, pentru că nu se reduce la o schimbare factuală de împrejurări, fără a fi pentru atât subiectivă, ca manifestare a unei oarecare dispoziţii afective ori spirituale a vreunui subiect anume. Ea nu este individuală, pentru că atrage în mişcarea sa anarhică totul, dar nu este colectivă, supunând o comunitate, de orice fel ar fi ea, în această bulversare a posibilului. Ea este, în haosul său originar, lipsa de măsură prin excelenţă, o măsură care să-i permită localizarea, situare şi controlarea. În faţa (sau înăuntrul, ceea ce e oarecum acelaşi lucru) unui asemenea eveniment, suntem descoperiţi, vulnerabili şi expuşi. Este expunerea însăşi la posibilitatea unui alt sens, neanunţat, sau poate anunţat, dar neluat în seamă. Pericolul evenimentului ţine de capacitatea lui de a angaja în vâltoarea lui existenţa în totalitatea ei, nu numai într-un sens fizic (o boală, de pildă, care ne învaţă sa apreciem altfel binefacerile sănătăţii) ci şi într-un sens să-i spunem meta-fizic, trans-fizic, ca şi coerenţă a unei deveniri temporale şi a unei situări spaţiale (moartea cuiva drag ne duce până la întrebarea despre rostul existenţei noastre în lume fără acea persoană). Evenimentul ne suspendă, ne retrage temeiurile, suporturile – ceea ce poate fi resimţit atât negativ, ca prăbuşire, în cazul unei tragedii, cât şi pozitiv, ca şi dorinţă de a zbura, bunăoară, în urma unei declaraţii de dragoste sau a unui succes profesional. Fapt este că, în faţa lui, suntem descoperiţi, goi, dezarmaţi şi supuşi capriciului lipsei de sens.

Strâns legată de această suspendare este o altă trăsătură a evenimentului, despre care vorbeşte şi Romano. Ar fi vorba despre *imposibilitatea datării lui*; astfel, faptul intramundan este databil tocmai prin referinţa la o ordine a succesiunii care este cea a lumii

obiective (a plouat "ieri seară", trenul a sosit la ora 9 etc.). Producerea lui este situabilă cu precizie în raport cu un "acum", cu un "înainte" şi cu un "după". Cronologia permite, aşa cum am văzut într-un capitol anterior, inserarea a tot ceea ce se întâmplă într-o ordine imuabilă şi insensibilă la modificare. Evenimentul, în schimb, se refuză unei asemenea inserţii, nu pentru că s-ar produce în afara timpului, într-un sens strict cronologic al acestuia, ci pentru că acest sens devine insuficient pentru situarea şi explicarea lui. Chiar dacă putem spune: "m-am îndrăgostit săptămâna trecută", "X a murit joi la prânz" sau "Y s-a născut la miezul nopţii", aceste datări nu depăşesc sensul unei relatări şi nu pot cuprinde în ele sensul ca atare al unor asemenea evenimente. Putem spune de aceea nu că ele sunt în timp, ci mai degrabă deschid timpul, îl temporalizează, îl revelează în dimensiunea sa ek-statică, pe care a descris-o atât de bine Heidegger în *Sein und Zeit*. Luând primul exemplu, întrebarea de forma: "când s-a produs evenimentul?" pare rău pusă, în aşa fel încât orice răspuns la ea va cădea alături de sensul căutat. Romano numeşte aceasta "caracterul excesiv al evenimentului în raport cu prezentul în care se produce ca fapt"[12]. Pot fi invocate, în chip de răspuns, diferite date: data primei întâlniri, a primului sărut, a primei declaraţii de dragoste, dar evenimentul este altceva şi mai mult decât toate acestea la un loc, iar timpul, departe de a se reduce la succesiunea unora asemenea date, se "scrie" altfel cu fiecare dintre ele şi este altul în evenimenţialitatea reconfigurării lumii. Întâlnirea persoanei iubite aduce cu sine o lume nouă, ciudată pentru că neînţeleasă şi încă neexperimentată, iar emoţia iubirii este emoţia experienţei nemaiîntâlnite şi nemaiavute. Evenimentul iubirii este nedatabil, pentru că orice reper temporal este suspendat; constatarea lui se face întotdeauna într-un decalaj care este cel al pierderii momentului în care el s-a declanşat: "evenimentul în evenimenţialitatea lui nu advine decât în funcţie de secretul latenţei sale"[13]. Constatarea lui se face *după* ce suntem *deja* afectaţi de el, iar aceşti termeni, "după" şi "deja", nu indică o posterioritate strict cronologică în liniaritatea timpului databil, ci scandează ruptura, falia pe care evenimentul a introdus-o în lume şi de la care pornind aceasta din urmă nu mai este aceeaşi. În raport cu asemenea evenimente,

---

[12] *Ibidem*, p. 65.
[13] *Ibidem*, p. 66.

suntem întotdeauna în întârziere, ele advin pe nesimţite şi ne surprind; decalajul nostru în raport cu ele nu este unul contingent, ca şi cum el s-ar datora unor insuficienţe, erori sau nepregătiri. El este esenţial şi face parte din modul însuşi de a fi al evenimentului, în sensul său evenimenţial şi în diferenţa sa faţă de faptul intramundan, aşa cum sunt acestea analizate de filosoful francez.

Unde putem situa cotidianul într-o asemenea schemă? Care este, pentru fenomenologia noastră hermeneutică a vieţii cotidiene pertinenţa unei asemenea distincţii între fapt intramundan şi eveniment? Mai multe constatări sunt de făcut aici, înainte de a răspunde.

În primul rând, este evident că realitatea masivă a cotidianului este supusă mai degrabă logicii faptului intramundan. Urmând o schemă de inspiraţie heideggeriană, Claude Romano pare să atribuie vieţii cotidiene, circumscrisă aici prin faptul intramundan, însuşirea inautenticităţii (*Uneigentlichkeit*); aceasta nu trebuie însă înţeleasă, aşa cum nu e cazul nici la Heidegger[14], ca o stare de decădere sau de inferioritate axiologică în raport cu vreo oarecare stare de autenticitate originară şi originală. Ar fi vorba mai curând de im-proprietate a evenimentului în faptul intramundan, adică de aceea că, în acest fapt, evenimentul nu este în propriul lui, el nu se manifestă în evenimenţialitatea sa, în trăsăturile care-l fac să fie ceea ce este. Faptul intramundan este o formă improprie (nici imperfectă, nici inferioară) a evenimentului; desigur, el împărtăşeşte ceva cu acesta din urmă, dar, în faptul intramundan, evenimentul nu este înc*ă* eveniment, un "încă" ce marchează distanţa până la fiinţa plenară a evenimentului, până la, dacă e să rezumăm, caracterul său anarhic *şi* instaurator de lume. Diferenţa pe care o practică Romano nu este cea dintre un pozitiv şi un negativ, cu atât mai puţin între ceva "bun" şi ceva "rău". Ea acuză doar un singur lucru: atâta vreme cât vom rămâne la o analiză a faptului intramundan, sau mai degrabă a evenimentului ca fapt intramundan, nu vom ieşi dintr-o logică pe care o linie clasică de gândire a instaurat-o în filosofie. Atâta vreme cât înţelegem evenimentul ca schimbare pe un fond de stabilitate, nu

---

[14] Vezi, pentru această discuţie asupra distincţiei autentic-inautentic, prima parte a acestei cercetări, unde am analizat dezbaterea care a avut loc în mediul francez şi italian în jurul respectivilor termeni heideggerieni.

părăsim modelul tare al identităţii, în care evenimentele se produc întotdeauna în lume, fără ca lumea însăşi să fie afectată în esenţa sa.

Am repetat în mai multe rânduri că această logică e cea care s-a diseminat din exerciţiul filosofic secular în viaţa de zi cu zi secularizată a lumii moderne. Modernitatea (în forma sa târzie, îndeosebi) are această specificitate, de a fi experimentat şi generalizat, la nivelul vieţii de zi cu zi, exigenţele metafizicii clasice. Nu mai revenim asupra argumentaţiei care susţine o asemenea idee; vrem acum să spunem doar că felul însuşi de a fi al cotidianului justifică distincţia lui Claude Romano. Într-adevăr, prezumţia pe care se clădeşte viaţa noastră de zi cu zi, ca oameni moderni ce suntem, este că evenimentele ce se produc şi ce vor continua să se producă, asta cu voia sau fără voia noastră, nu vor perturba acea ordine de principiu a existenţei noastre. Proiectul, sau mai curând proiecţia, existenţei noastre cotidiene este cea a curgerii line, liniare şi ciclice deopotrivă (după acele reţele de distribuţie pe care le-am analizat anterior), a vieţii, care să permită ducerea la bun sfârşit a planurilor noastre de scurtă sau lungă durată. Cu alte cuvinte, prezumţia fundamentală a existenţei cotidiene este cea a evenimentului ca fapt intramundan, a manifestării sale sub însuşirile pe care Romano le atribuie acestuia din urmă: el nu mă angajează în ipseitatea mea, se produce întotdeauna într-un context, comprehensibil cauzal şi finalist, în sfârşit, e precis databil în ordine cronologică. Această prezumţie este o altă faţă a propensiunii cotidiene către garantarea securităţii ontologice prin reducerea progresivă şi niciodată încheiată a surprizei evenimentului.

Din acest punct de vedere, deci, distincţia propusă este întemeiată. Ea întrebuinţează din plin resursele analiticii existenţiale şi oferă, în mod implicit, o pertinentă analiză a vieţii cotidiene, al cărei nume am putea spune că este, în acest caz, faptul intramundan. Problema începe de-abia acum să se pună, exact aşa cum se punea şi în cazul lui Heidegger, atunci când era vorba de a încerca să înţelegem care este sensul autenticului, al propriului, care este locul acestora, în spaţiu, în timp sau, mai scurt, în destinul uman. Astfel, această problemă vizează aici locul evenimentului în raport cu certitudinile cotidiene şi cu caracterul neproblematic al faptelor intramundane.

Înainte de a încerca să răspundem, pe cât posibil, acestei întrebări, vom reaminti doar că proiectul nostru este de a oferi o interpretare non-opozitivă a relației dintre eveniment și cotidian; că miza noastră este de a pune în evidență canalele pe care circulă sensul între cele două, de a evidenția, până la urmă, *sensul însuși ca și circulație permanentă între cotidian și eveniment*. Ceea ce se poate spune în toate formele acestei scheme triadice: *evenimentul însuși ca și circulație permanentă între sens și cotidian* sau *cotidianul însuși ca și circulație permanentă între sens și eveniment*. Vom reveni asupra acestei permutabilități, a cărei comprehensiune și explicitare este esențială pentru analiza noastră.

Problema pe care o punem, care ni se impune chiar, este deci aceea a relației dintre faptul intramundan și evenimentul propriu-zis. Cu alte cuvinte, ce se întâmplă cu cotidianul în advenirea evenimentului ca atare? Ce înseamnă, din punctul de vedere al cotidianului însuși, că evenimentul îl suspendă, în reconfigurează? Unde se produce evenimentul? în cotidian sau în afara lui? Dacă acredităm această distincție, înseamnă oare că acredităm un dualism ca acela pe care ne străduim de la începutul acestei cercetări să-l reducem? Dacă nu o acredităm, și spunem, ignorând analiza lui Romano, că fapt intramundan și eveniment sunt una, nu riscăm să postulăm un cotidian invadator, cuprinzător și non-rezidual? în alți termeni, putem produce un concept al evenimentului evitând această dublă dificultate și altfel decât sub imaginea unei supape ori a unui transcendent?

Într-un prim sens, imaginea cotidianului este aceea a unei realități relativ stabile, populate și străbătute de evenimente de diferite dimensiuni și cu consecințe dintre cele mai diverse. Pentru noi este important ca, plecând de la această imagine comună și cotidiană a vieții de zi cu zi, să decelăm un sens al evenimențialului în cotidian. Altfel spus, să acomodăm însușirile evenimentului propriu-zis la felul de a fi al cotidianului. Este evident că, așa cum afirma Jean-Luc Nancy, evenimentul, în orice formă a sa este indisociabil de elementul de surpriză; mai riguros, el este surpriza însăși. Pentru a rămâne în aceiași termeni, cotidianul ar fi atunci – în forma sa cea mai brută – lipsa de surpriză prin excelență, caz în care s-ar reduce la rutină și banalitate. Existența noastră este străbătută însă în mod cotidian de surprize, de evenimente, care o expun la an-arhia sensului și o obligă

la recucerirea lui permanentă. Avansând, am putea spune că ceea ce este cotidian este tocmai expunerea la eveniment; trebuie însă acum să vedem dacă această idee este suficient de generoasă pentru a ne permite să depăşim dificultăţile cuprinde în seria de întrebări de mai sus. O asemenea idee nu trebuie doar să ne ofere un *modus vivendi* între cotidian şi eveniment, ci ea lansează un alt sens al cotidianului, o altă comprehensiune a acestuia, în care evenimentul nu mai este un factor destabilizator, ci chiar condiţia sa de posibilitate.

Dar pentru aceasta să revenim o clipă la distincţia filosofului francez. Unde, când, cum (chiar de ce) se produce trecerea, saltul de la fapt intramundan la eveniment? în ce condiţii încetăm să mai vorbim despre fapt intramundan şi decidem că suntem în prezenţa (deşi decalată) a evenimentului? Este clar, într-un fel, că putem uneori să identificăm acest prag: un accident rutier poate să rămână pentru mine un fapt intramundan, atâta vreme cât sunt exterior lui; odată însă ce sunt prins în şocul lui, el devine eveniment care pune sub semnul întrebării, aşa cum am văzut, însăşi existenţa mea. Există deci posibilitatea reperării unor asemenea praguri şi ceea ce facem, în mod cotidian, este să evităm depăşirea unor asemenea praguri. Atenţia maximă faţă de viaţă şi starea de maximă tensiune a conştiinţei, de care vorbea Schutz, înseamnă tocmai grija de nu transgresa aceste praguri. Ce se întâmplă atunci când ele sunt totuşi depăşite? Prin suspendarea acelor certitudini elementare care ne dau garanţia existenţei, modul nostru cotidian de a fi este suspendat. Care este reacţia noastră imediată? Refacerea acestui mod şi restabilirea certitudinilor ameninţate. Dar, aşa cum spunea Romano, această operaţie de "re-" (facere, producere, stabilire etc.) impune o altă lume, cu alte certitudini şi alte criterii de securitate, dar, adăugăm noi, cu aceeaşi credinţă în durabilitatea lumii, adică în felul său cotidian de a fi. Experienţa unui eveniment nu ne învaţă că aşa ceva nu va mai avea loc şi că lucrurile ar fi reintrat în normal. Dimpotrivă, şi aceasta este chiar semnificaţia primă a expresiei "un om cu experienţă", ea ne spune pregăteşte pentru orice altă producere a evenimentului, pentru orice alt eveniment. Un om experimentat este cel care "a trecut prin multe", adică s-a confruntat cu asemenea evenimente şi este gata să înfrunte altele:

"Un om cu experiență nu este numai cel care a devenit astfel *grație* unor experiențe, ci cel care e deschis *la* experiențe. împlinirea experienței sale, a ființei sale, nu constă în a ști totul, nici în a ști mai bine decât toată lumea... Pentru că a făcut multe experiențe, din care a învățat mult, el este mai în măsură decât oricine să facă noi experiențe și să tragă din ele noi lecții. Dialectica experienței își găsește desăvârșirea proprie, nu în închiderea și încheierea unei cunoașteri, ci în deschiderea la experiența pe care o eliberează experiența însăși"[15].

În termenii noștri, el stăpânește mai bine circulația peste acel prag de care am vorbit, câștigă în atenția față de viață, se expune altfel la ceea ce se întâmplă. *Mutatis mutandis*, acesta ar fi sensul pe care încercăm să-l dăm aici evenimentului: nu distincție netă față de faptul intramundan, tocmai pentru că acel prag de trecere dintre ele, acea limită care ar trebui să le separe le unește în realitate, le face să comunice. Mai mult, ea este o limită variabilă și deplasabilă, de fiecare dată situată în altă parte și decupând de fiecare dată altfel regiunile existenței noastre cotidiene. Nu vom spune prin asta că evenimentul s-ar anula astfel, ori și-ar reduce caracterul surprinzător și bulversant, ci că surpriza lui nu este doar aceea a producerii sale ci și a dimensiunilor sale, a proporțiilor și consecințelor sale. Nu anulăm distincția lui Romano, ci doar o modulăm divers și o supunem unei logici a variabilității. Evenimentul se produce în mod cotidian, dar se produce în mod cotidian altfel, într-un joc în care surpriza este tocmai cea a diferenței. A fi în mod cotidian înseamnă, în cele din urmă, a fi expus acestui joc surprinzător al diferenței. A fi cotidian înseamnă a fi mereu pregătit pentru înfruntarea evenimentului (iar această pregătire nu trebuie înțeleasă în forma unei înarmări, blindări ori strategii speciale de luptă). A fi pregătit nu înseamnă, pentru a continua raționamentul, a fi mereu activ, într-o stare de veghe ce ar uza prea rapid limitatele resurse ale ființei umane. După cum nu se reduce nici la a eschiva, într-un reactivism permanent, loviturile evenimentului. Felul cotidian de a fi este cel al pasibilității: nici activ, nici pasiv, nici în asalt, nici ascuns, ci expus neîncetat la ceea ce se întâmplă. A fi expus înseamnă a mă situa pe acel prag mișcător care desparte, dar și unește, făcând să comunice, faptul intramundan, neutru, obiectiv și accidental, cu evenimentul care mă angajează și mă reînscrie de fiecare dată diferit în lume.

[15] Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Seuil, Paris, 1996, p. 378.

Printr-o asemenea interpretare, încetăm să mai vedem în cotidian şi eveniment un cuplu opozitiv; ceea ce are loc în fiecare zi este expunerea noastră la ceea ce advine şi ale cărei dimensiuni nu le putem niciodată măsura exact ci doar, eventual, anticipa ori aproxima. Pe de altă parte, nu vom spune că evenimentul (chiar în înţelesul lui tare) se produce în fiecare zi, reducându-l astfel la o rutină devenind, în timp, fie supărătoare, fie controlabilă, fie amândouă. Ci că posibilitatea evenimentului este cotidiană, că evenimenţialitatea nu are clipele şi locurile ei privilegiate, că ea poate adveni oriunde şi oricând. Nu încercăm să producem un concept al evenimentului supus indiferenţei ontologice; desigur că e mai probabil să mă îndrăgostesc la douăzeci de ani, decât la cinci sau la şaptezeci. Dar nu despre grade de probabilitate e vorba într-o astfel de analiză; nu pe calea probabilismului vom da relief existenţei noastre. Cotidianul este un mod de a fi deschis, adică expus, şi mai ales în egală măsură expus faptului intramundan şi evenimentului propriu-zis. Acesta din urmă nu are locuri şi clipe elective, şi poate că putem vorbi altfel despre ceea ce Heidegger numea *Geworfenheit*, ori, altfel, finitudinea, mortalitatea noastră destinală.

Invers, cotidianul nu este nici locul exploziei permanente a evenimentelor, ca o stare de agitaţie neîntreruptă şi obositoare, după cum nu este nici locul unde nu se întâmplă nimic sau ceea ce se întâmplă atunci când nimic nu se întâmplă. Între Madame Bovary şi *Evenimentul zilei*, adevărul nu e la mijloc, ca un fel de medie între extreme, ci în echiposibilitatea existenţei lor şi survenirii lor neîncetate. În viaţa de zi cu zi suntem în egală măsură bombardaţi de "micro-evenimente", după expresia lui Moles, şi de non-evenimente (resimţite ca rutină, banalitate, plictis), şi suntem bombardaţi nu după o succesiune regulată ori conform unei ordini ascunse sau evidente. Ar fi mai potrivit să spunem că suntem în egală măsură bombardaţi de posibilitatea evenimentului şi a non-evenimentului, suntem deopotrivă expuşi la entuziasm şi al plictiseală, la excitaţie şi la adormirea simţurilor, la limbuţia şi la tăcerea evenimentelor, la zgomot şi la linişte. În viaţa de zi cu zi suntem pasibili de eveniment, cotidianul însuşi este pasibilitatea evenimentului; altfel spus, pasibilitatea evenimentului ca şi condiţie ontologică a cotidianului. În sfârşit, evenimentul pasibilităţii ca şi fel de a fi în şi pentru viaţa cotidiană.

Gabriela GAVRIL

CONFESIUNE ŞI LIVRESC

Confession and Bookishness
(Abstract)

In spite of the modern theories about human beeing as cultural, symbolical one, for many literary critics, the dichotomy between the "authenticity" of the "lyrical confession" and the "artificiality" of the "classical", "bookish" poetry seems to remain the most powerful, the most important criterion in the appreciation of poetry. The main (and utopian) aim of this study is to shatter this out-datted prejudice in which survive a mimetic vision of the literature and to prove how doubtful are all the concepts it uses – culture, nature, Ego, reality – *and how difficult (if not impossible) is to define the relations between them. In this situation, every literary critic must renounce at any dichotomy and accept the paradoxical complexity of the poetry.*

1. Opinia comună, dar şi discursul specializat asociază deseori livrescul cu inautenticul, artificialul, teatralul, opunându-l trăirii imediate, spontaneităţii, confesiunii. Termenul *livresc* îşi pierde statutul iniţial neutru, capătă conotaţii peiorative ce se răsfrâng asupra operelor considerate livreşti. Mitul „originalităţii absolute", precum şi convingerea că poezia lirică oferă o dezvăluire a ceea ce numim „lume interioară" continuă să orienteze majoritatea comentariilor critice. Spre exemplu, chiar într-un text aparent elogios, un exeget al operei lui Doinaş ţine să accentueze situarea autorului *Vânătorii cu şoim* în afara crizelor modernităţii[1], îndepărtarea sa de elanurile şi revoltele

[1] Ţinând cont de avertismentele lui Matei Călinescu, Henri Meschonnic sau Harold Rosenberg, ar trebui să preferăm pluralul *modernităţi*, recunoscând prin aceasta atât multitudinea de sensuri (dătătoare de confuzii) a termenului, cât şi necesitatea de a defini în permanenţă sistemul de referinţă. Folosirea termenului *modernitate* în critica literară sugerează o realitate măsurabilă, imobilă. În fapt, „La modernité est un combat. Sans cesse recommençant. Parce qu'elle est un état naissant, du sujet, de son Histoire, de son sens." (Henri Meschonnic, *Modernité, Modernité*, Ed. *Verdier*, 1988, p.16)

rimbaldiene: „n-a sucit gâtul superb al elocvenței și nu și-a dereglat simțurile, lăsându-le în delir, n-a ridicat chepengul subconștientului și n-a tras obloanele peste conștiență și conștiința creatoare."[2] O primă reticență față de poezia lui Emil Botta sau Doinaș, răceala receptării lui Ion Barbu derivă din perspectiva devalorizantă din care este perceput livrescul, din aura de negativitate ce însoțește acest termen. În pofida reacțiilor lui Al. Paleologu, Adrian Marino sau Toma Pavel[3] – care propun o relaxare, o anumită toleranță ontologică și depășirea punctelor de vedere segregaționiste, prejudecățile care privilegiază accidentul biografic, emoția primară, explozia lirică necenzurată continuă să orienteze numeroase texte critice, chiar dacă par să mai fi slăbit în intensitate.

În fapt, tendința interpreților de a distinge între poemele-document și cele ce vădesc o pregnantă influență culturală ascunde mai mult decât o naivitate: pare a fi și o sublimare a insatisfacției, chiar a angoaselor trezite de depărtarea cuvintelor de lucruri, de arbitrarietatea lor. Saussurianismul acceptat în raportul între limbaj și realitatea exterioară eului lasă locul – atunci când privirea se întoarce spre universul interior – unei abia disimulate viziuni „adamice". Neputincioasele vocabule minate de absența unei necesare legături între semnificat și semnificant par să dobândească, fie și în parte, puterea „cuvintelor originare" care – spune Blaga – „mai răsfrâng sau mai îngână limba lui Dumnezeu". Concepția *mimetică* reapare în textele critice într-o formă deghizată: eliberată de constrângerea

---

Discursul despre operele moderne pare să absolutizeze noutatea, privită ca o garanție a valorii. „Mitul rupturii" (Henri Meschonnic) de trecut, de convențiile sociale și literare, „mitul noutății" (instituindu-se chiar o „tradiție a noutății", după spusele lui Harol Rosenberg) organizează comentariile: o fragilă și contestabilă dihotomie clasic-modern/contemporan devine premisa majorității analizelor.

[2] Al. Cistelecan, *Poezie și livresc*, Editura *Cartea românească*, 1987, p. 173. Este cât se poate de vizibilă aici reducerea modernității la un model rimbaldian, ceea ce conduce la generalizarea și absolutizarea unor trăsături care nu sunt decât *distinctive*, iar nu *definitorii*.

[3] Criticând viziunea reductivă a structuralismului, Toma Pavel propune o fundamentare teoretică a toleranței ontologice, care să permită – observă Paul Cornea în prefața ediției românești – „înglobarea entităților simbolice și a ființelor non-empirice într-un «existent» relativizat." Depășirea structuralismului și a îngrădirilor sale aduce o rediscutare a „forțlor creatoare de ficțiuni", precum și disponibilitatea de a accepta existența „lumilor ficționale" și a geografiilor lor particulare (*Lumi ficționale*, Editura Minerva, București, 1992, p.16).

clasică a reprezentării lumii exterioare, poezia trebuie să ofere acum o cât mai fidelă imagine a „lumii lăuntrice". În pofida recunoscutei „cosmicități" (Lukács) a operei poetice, a năzuinței sale „cosmogonice" (M. Dufrenne), o bună parte din comentarii continuă să se sprijine pe ideea tranzitivității textului poetic – schimbând ce e drept orientarea dinspre diversitatea realului spre universul trăirilor. Potrivit prejudecății poeziei ca document, livrescul este asociat cu respingerea confesiunii, cu uscăciunea unor construcții lipsite de suflu autentic (și original), de „frăgezimea expresiei" (expresie preferată de critica impresionistă), ce lasă o stânjenitoare senzație de *déjà vu*. „Teoria interjecțională" a artei, ce privilegiază reacția instinctivă, a înlocuit mai vechea „teorie onomatopeică" (Ernst Cassirer), fără a produce însă o modificare esențială: opera de artă pare să rămână tot o imitare, însă, de această dată, o imitare a lumii interioare a poetului.

2. În mod neașteptat, criticii noștri regăsesc o mai veche (și aparent epuizată) dispută privind relația între natură și cultură, trecând sub tăcere condiția problematică a ambilor termeni, construindu-și demonstrațiile pe o falsă siguranță a opoziției. Dacă poeții sunt mult mai nuanțați în observațiile lor sau în notațiile de jurnal, exegeții lor par deseori a fi rămas captivi într-un tip de gândire anacronic.

Unul dintre adversarii cei mai virulenți ai sistemului de gândire bi-polar – pentru care natura și cultura, ființa „obiectivă" și cea „subiectivă" sunt sfere distincte ce se resping – rămâne Ernst Cassirer. În opinia acestui gânditor, limbajul, mitul, arta, religia nu pot fi considerate simple „produse" integrate într-o lume „dată", ci *funcții* care „organizează ființa într-o manieră particulară, o divizează și o disociază", construind ceea în mod curent numim lumea „reală".[4] Propunând definiția omului ca *ființă culturală*, *animal symbolicum* (ce trăiește „într-o nouă dimensiune a realității"), gânditorul semnalează depășirea opozițiilor tradiționale între categoriile eu-lui și non-eului, între „exterior" și „interior". Pentru Gilles Deleuze, cultura e un „marcaj", o amprentă asupra ființei umane, un semn distinctiv.[5]

---

[4] Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, Ed. du Minuit, Paris, 1972, p.33.

[5] Gilles Deleuze, *Anti-Oedipe*, Edition du Minuit, 1972; O prezentare a „omului ca ființă simbolică", plecând de la Cassire, Blaga, Durand și Deleuze – în Liviu Antonesei, *Pour une critique de la raison symbolique*, in „Revue roumaine des Sciences sociales", Philosophi et Logique, Tome 30, 1-2, 1986, pp. 43-44.

Diferenţiindu-l net de oricare fiinţă, capacitatea de simbolizare îi permite omului să „ia în stăpânirea lumea", să-i afirme existenţa: produce „formele" care, definind individul în calitatea sa de subiect cunoscător, îi conferă totodată consistenţă şi universului. „Omul nu mai trăieşte într-un univers pur fizic – precizează Ernst Cassirer – , el trăieşte într-un univers simbolic. Limbajul, mitul, arta şi religia sunt părţi ale acestui univers. Ele sunt firele diferite care ţes reţeaua simbolică, ţesătura încâlcită a experienţei umane."[6]

Sub influenţa şcolii morfologice germane şi a psihanalizei lui C.G. Jung, L. Blaga definea şi el omul în principal drept fiinţă culturală: „Cultura este semnul vizibil, expresia, trupul acestei variante existenţiale. Cultura ţine mai mult de definiţia omului decât de conformaţia sa fizică sau, cel puţin, tot atât de strâns."[7] „Emoţia" perfect naturală, precum şi cunoaşterea „nemijlocită", nemediată a realităţii se dovedesc a fi simple produse intelectuale, imposibil de întâlnit în stare pură: de aceea, livrescul şi trăitul se limitează, se condiţionează reciproc, alcătuind un continuum greu de desfăcut în experienţele componente.[8] Orice privire *în afară* a fiinţei cunoscătoare presupune *şi* o întoarcere spre sine, trecerea prin „filtrul artificial" al formelor lingvistice[9], imaginilor artistice, simbolurilor, miturilor şi riturilor religioase, *şi* „punerea în formă" a realităţii (care nu este un „dat", ci dobândeşte existenţă numai atunci când este explorată, cuprinsă în formele gândirii). Cultura închide fiinţa umană, funcţionând atât ca o sferă protectoare, cât şi ca un spaţiu virtual în care iau naştere şi se perpetuează formele, „modelajele" ce fac posibilă cunoaşterea lumii: de aceea, imaginile sunt *şi* colective *şi* personalizate, individualizate, transformate de condiţionările culturale ale

---

[6] Ernst Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filozofia culturii umane*, traducere de Constantin Coşman, Editura *Humanitas*, 1994, p.43.

[7] Lucian Blaga, *Geneza metaforei şi sensul culturii*, E.P.L, 1968, p.336.

[8] Până şi cel mai „natural" sentiment, dragostea – aminteşte Al. Paleologu – este un produs al culturii, al acumulării experienţelor livreşti. Chiar şi demersurile analitice, indiferent de cât de obiective s-ar pretinde, sunt profund marcate de condiţia de fiinţă simbolică a exegeţilor, de memoria lor culturală.

[9] „À mesure que les diverses directions fondamentales manifestent leur energie spécifique, il devient évident que toute «reproduction» apparente pesuppose toujours, elle aussi, une activité originelle et autonome de la conscience. La réproduction du contenu lui-même est liée nécessairement à la production d'un signe pour le contenu." (Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, Ed. De Minuit, Paris, 1972, p.32).

fiecărui individ în parte. Relaţia eu – lume rămâne una paradoxală: subiectul nu cunoaşte „realitatea" decât în măsura în care o construieşte, o integrează într-un sens, printr-o „judecată sintetică *a priori*". Şi nu o poate construi decât depărtându-se de datele empirice, împingând tot mai departe – prin capacitatea de simbolizare – lumea fizică, faptele brute. În cele din urmă, privirea în afară, spre celălalt devine o întoarcere în sine[10]: numai în măsura în care codul cultural îi va permite insului să recunoască o manifestare, acesta o va accepta ca existentă. Dar cum codul cultural este unul relativ, metamorfozându-se în funcţie de multiplicarea experienţelor şi de depozitarea, sedimentarea lor în conştiinţă, acţiunea de conturare a ceea ce numim „realitate" nu este niciodată încheiată.

Dacă pentru poeticile autonomiste ale secolului al XIX-lea, realitatea e statică şi omogenă şi în consecinţă cognoscibilă, pentru moderni ea este extrem de diversificată, cuprinzând scheme şi modele diferite, ce nu pot fi comparate între ele sau măsurate.[11] Individul nu percepe drept *realitate* decât un *model cultural*, un produs colectiv în constituirea căruia intră experienţele, fantasmele individuale, arhetipurile, ideologiile. Percepţia lumii obiective este orientată de acest „câmp de referinţă colectiv"[12], fără de care exterioritatea şi alteritatea ar fi cu neputinţă de cunoscut. În urma „descoperirii copernicane" a lui Kant – subliniază Gilbert Durand[13] – *cunoaşterea* devine un proces de constituire a lumii, de „organizare instaurativă" a sa.

Imponderabilă „fizionomie" imposibil de analizat (Ernst Cassirer), model cultural variabil în timp, „constituit în mod esenţial prin limbaj" (John Searle), „realitatea" este rodul unei continue

[10] „În loc să aibă de a face cu lucrurile înseşi, omul conversează, într-un sens, în mod constant cu sine însuşi" (*ibidem*).

[11] Există mai multe „realităţi" diferite distincte prin natura lor – argumentează John Searle: naturale, sociale, instituţionale. „Există anumite segmente ale lumii înconjurătoare, fapte obiective care au devenit fapte în virtutea unei puneri de acord între fiinţele umane. Întrăo anumită măsură, aceste fapte există pentru că aşa credem noi." (*Realitatea ca proiect social*, traducere de Andreea Deciu, Editura *Polirom*, 200, p. 14).

[12] Andrei Hoişie- Corbea, *Despre teme*, Editura *Universităţii*, Iaşi, 1995.

[13] Gilbert Durand, *Aventurile imaginii. Imaginaţia simbolică. Imaginarul*, Editura *Nemira*, 1999, p. 63.

raportări a individului la universul său psiho-cultural, al unei gândiri integrative, producătoare de simboluri.[14]

3. Cum poate fi definită „lumea lăuntrică" a poetului? Este ea mai puţin problematică decât cea exterioară? Poate fi cuprinsă de privirea interpretului sau rămâne o construcţie utopică, un reflex al unui neîmplinit precept socratic?

Considerând poemul liric un „document", interpreţii presupun că există un „conţinut sufletesc" – ingenuu, individualizat, irepetabil – ce preexistă formei sale verbale şi îl „reconstituie", proiectând asupra sa categoriile exteriorităţii. Din când în când, apelează la mijloacele psihologiei şi ale psihanalizei, trecând însă cu vederea faptul că nici una din aceste ştiinţe nu ajunge la o cunoaştere nemijlocită a universului interior, ci interpretează doar semnele sale în exterior, diversele forme ale limbajului. Nu întâmplător, pentru George Steiner, psihanaliza (ca formă a interpretării) poate sta alături de filosofia limbajului; Freud şi Jung se bazează în cercetările lor pe relatările pacienţilor, care aduc o dublă transfigurare a unor neguroase şi inaccesibile trăiri: cea dintâi presupune o trecere de la pulsiuni obscure la sistemul şi sintaxa visului şi a reveriei, cea de a doua aduce o verbalizare a lor, o transpunere a fluidităţii reprezentărilor vizuale în structurile limbajului. Tehnica asocierilor verbale, studierea actelor ratate dovedesc faptul că o cunoaştere nemijlocită a universului interior, o pătrundere în profunzimile eului nu este cu putinţă: terapeutul interpretează doar modul în care ceea ce e ascuns transpare în afară, semnalând prin chiar acţiunea sa hermeneutică distanţa dintre imponderabilul sufletesc şi diferitele sisteme de semne şi simboluri.[15] Dar o astfel de interpretare presupune o prealabilă delimitare a normalului de patologic, o trasare a unei linii de demarcaţie între ceea ce este asemănător şi ceea ce este diferit, izolarea – după spusa lui Foucault – a alterităţii oximoronice, a Celuilalt, aflat „în interior şi străin totodată". Abaterile de la normele limbajului devin pentru

---

[14] „Această neputinţă constitutivă care condamnă gândirea la a nu putea niciodată să intuiască obiectiv un lucru, ci să-l integreze imediat într-un sens , este numită de Cassirer *pregnanţă simbolică*." (*ibidem*)

[15] În fond, clasicul Balzac intuise acest fapt: proza sa „dorică" (N. Manolescu) surprindea tocmai imposibilitatea de a cunoaşte altceva decât reflectările „lumii lăuntrice" – inevitabil parţiale. Multe din descrierile sale (atât de contestate de adepţii „autenticităţii") ar putea sta alături de *Sistemul obiectelor* al lui Baudrillard.

observatori simptome ale maladiilor mentale.[16] Chiar dacă utilizează termeni specifici psihanalizei sau psihologiei, mulţi comentatori par să ignore unul din postulatele lor esenţiale: manifestările „lumii lăuntrice" nu pot fi cunoscute decât în ipostaza lor mediată. Desigur, se cuvine să ne întrebăm în ce măsură devierile presupus patologice sunt şi (doar?) produsul limbajului şi al interpretării.

În mod surprinzător, într-o perioadă când – observă Ştefan Afloroaei – ştiinţele sunt tot mai mult privite drept ştiinţe ale limbajului, a căror evoluţie presupune un neîncetat conflict al interpretărilor şi un proces infinit de traducere, în critica literară tinde să supravieţuiască un biografism restrictiv, cu nuanţe psihologiste, asociat cu o anacronică viziune tranzitiv-mimetică asupra poeziei. Singura certitudine a criticului rămâne (sau ar trebui să rămână) existenţa poemului: plecând de la ea însă, interpretul avansează diverse ipoteze privind „eul profund" al scriitorului, recompune (sau inventează?) o „lume lăuntrică". O astfel de perspectivă care *foloseşte* nu interpretează poezia susţine (pe lângă o discretă sugestie a dimensiunii patologice a creaţiei poetice) ideea unicităţii şi insularităţii universului interior. În fapt, fiecare poem înseamnă o depăşire a particularului, a incomunicabilului, o anulare a monadismului iniţial. Formulele des citate în legătură cu revolta modernă – „a exprima inexprimabilul", „a numi nenumitul" sau chiar acel îndemn „prindeţi elocvenţa şi suciţi-i gâtul" – surprind paradoxul „autenticităţii": numai prin medierea limbajului, prin trădarea/traducerea trăirilor celor mai intime, numai prin dobândirea unei dimensiuni impersonale, universul lăuntric capătă consistenţă. Orice închidere într-un înlăuntru insular ar însemna dispariţia poeziei, căderea în autism: numai proiectată pe fundalul lumii, trăirea devine artă. „Personal, – scrie Doinaş – împărtăşesc opinia lui Heidegger că există o emoţie trează a tuturor lucrurilor lumii, şi că această *Stimmung* constituie vibraţia lirică, acel *Grundstimmung* pe fondul căruia se proiectează orice sentiment personal."[17] Interpretările „autenticiste"

---

[16] După cum observa ironic Michel Thévoz – în *Le langage de la rupture*, P.U.F, 1978, p.45 – atunci când încearcă să definească tulburările limbajului, savanţii par ei înşişi atinşi de o maladie mentală. Dacă nu s-ar şti că sunt animaţi de cele mai nobile porniri ştiinţifice, s-ar spune că au păşit deja dincolo de graniţa dintre normalitate şi nebunie. *Verbigération, jargonaphasie, akataphasie, psittacisme, rénoglosie* sunt doar câţiva din termenii citaţi.

[17] Ştefan Aug. Doinaş, *Măştile adevărului poetic*, Editura *Cartea românească*, Bucureşti, 1992, p.47.

susţin imaginea unei creaţii „cu puterile neajutate", insistă chiar în separarea iniţiativei subiectului liric de iniţiativa culturii. Cea dintâi este creatoarea operelor „autentice", cea de a doua – spune prejudecata – conduce doar la producţiile epigonice.

Însuşindu-şi sintagma lui Vasile Voiculescu – „traducere imaginară" –, Doinaş o transformă chiar într-un element cheie al viziunii sale poetice; este una din acele inspirate expresii care – prin contradicţie semantică – sugerează condiţia paradoxală a originalităţii şi a epigonismului major (privit ca o continuare în spirit a modelului, o înscriere voluntară într-o descendenţă culturală). În „fragmentele teoretice"[18] plasate la sfârşitul volumului *Orfeu şi tentaţia realului*, poetul-eseist elimină depunerile semantice succesive: *epigon* a desemnat iniţial *urmaşul, descendentul*, cel care, reluând fapta strămoşului, reuşeşte să-i confere demnitate. Imitaţia se dovedeşte o mărturisire a înrudirii, iar „exhibiţionismul" modern, concretizat în obsesia originalităţii poate fi o imitaţie travestită. Citându-l pe Valéry, eseistul conchide: „Originalitatea ar fi, deci, forma *mascată* a imitaţiei." Chiar dacă are aerul unei butade, afirmaţia nu e scrisă dintr-o pornire dandystă irepresibilă, ci e rezultatul privirii raportului maestru – epigon dintr-un alt punct de vedere decât cel comun, ceea ce aruncă o altă lumină asupra „adevărurilor" de necontestat. Atunci când modelele nu mai sunt mărturisite, imitaţia rămâne ascunsă, iar impresia de originalitate e mai puternică. „Anticii nu ştiau unde se află izvoarele Nilului, unii autori moderni nu doresc să afle unde sunt «sursele» lor de inspiraţie – obsevă cu destulă ironie autorul. Se poate spune că legenda originalităţii începe acolo unde încetează istoria literară."[19] Mai mult, numai „candoarea" unui autor care se imaginează în afara evoluţiei literaturii şi evidentele lacune culturale ale cititorilor pot conduce la un puternic „sentiment" al originalităţii. Cum nici un creator nu se poate sustrage influenţelor, condiţia sa este una de epigon: problema se pune – avertizează Doinaş – dacă e un „urmaş" ce poate transforma înfrângerea în faptă exemplară sau e spiritul slab,

[18] Fragmentele alcătuiesc un jurnal de lectură, semnalând voluptatea reveriei pe marginea textelor, dar şi dorinţa autorului de a scutura de zgură multe din cuvintele demonetizate prin îndelunga lor folosire. Doinaş are plăcerea de a răsuci raţionamentele comune, aducându-le până în pragul paradoxului, sperând să-şi scoată (fie şi pentru câtva timp) cititorul de pe traiectoria ştiută.

[19] Ştefan Aug. Doinaş, *Orfeu şi tentaţia realului*, Editura *Eminescu*, 1974, p.33.

sedus şi înlănţuit de clişee, atras de strălucirea formală, dar care sfârşeste prin a falsifica imaginea maeştrilor.

Plecând de la Valéry, Hölderlin, Mallarmé, poetul-eseist distinge între un epigonism *major*, al discipolilor anticilor şi un epigonism *minor* care-şi revendică adesea atributele maximei originalităţi. „Traducerea imaginară" (a unui V. Voiculescu sau Hölderlin), „poezia faptului de cultură" sunt formele înalte ale *epigonismului major*, superior, semnalând posibilitatea eului poetic de a reînvia o „realitate" culturală, de a restabili comunicarea cu epoci îndepărtate şi considerate revolute. Dacă opera total originală (presupunând ca ar putea exista) s-ar închide în unicitatea ei, fără continuatori, fără reverberaţii culturale, *epigonismul major* – susţine poetul-eseist – propune restabilirea unui spaţiu al dialogului cultural. „Traducerea imaginară" pare să fie semnul amurgului unei epoci, al unui declin manierist, anunţând totodată regenerarea necesară. Structurile reci păstrează „genele" unor forme culturale încremenite acum şi, punându-le în mişcare, le transformă în germeni ai unei noi literaturi. „*Livrescul* nu e cu nimic mai puţin demn de stimă decât *firescul*, pentru că imitaţia culturii are aceeaşi valoare ca şi imitaţia naturii." – aminteşte Doinaş. Zestrea culturală nu rămâne un depozit de obiecte inutile, ieşite din uz, ci i se prezintă creatorului drept „un text posibil", promiţător în pofida aparentei sale fosilizări, invitând la „traducere imaginară".

Exerciţiu de fidelitate, „traducerea imaginară" este şi trădarea necesară, vitală pentru ca poezia să nu încremenească în vechile tipare: prin ea, tradiţia supravieţuieşte, desigur în alte forme, anunţând totodată schimbările ce vor veni. Rămâne, în pofida aproximărilor şi a tentativelor de a o defini, oximoronică: conservatoare şi revoluţionară totodată, semn al supunerii la model şi al părăsirii sale.

4. La prima vedere, sintagma „poezie impersonală" pare un non-sens; în fapt, după cum aminteşte Doinaş (într-un articol cuprins în volumul *Măştile adevărului poetic*), sintagma surprinde realaţia complexă, ambiguă ce se instaurează între *eul biografic* şi cel *artistic*. Pe de o parte, chiar şi atunci când divorţul între ele pare total (ca în cazul poeziei *impersonale* a lui Mallarmé[20]), când este evidentă

[20] La Mallarmé, raportul monadic între eu şi univers elimină orice eveniment particular, iar la Valéry, „memoria slabă", imposibilitatea de a alcătui un depozit al amintirii conduc la plăsmuirea „unui personaj ideal al impersonalităţii" (Doinaş), ce ajunge să reprezinte statutul poeziei în general, impersonală datorită limbajului.

construcţia fictivă, elementele autobiografice nu pot să dispară cu desăvârşire: simbolurile, fantasmele se nasc – în măsura în care sunt produse ale subconştientului – tocmai din refularea experienţelor directe.[21] Pe de altă parte, oricât de puternice ar fi trăirile, eul poetic nu se poate prezenta decât „travestit": simbolurile îl exprimă în chip indirect, îl introduc în infinitul spaţiu intertextual. De aceea, poetul liric nu se poate lipsi de *măşti*, ci sfârşeşte prin a le multiplica, pe măsură ce înaintează în autoscopie. „Exhibarea de sine a poetului liric" se vădeşte un spectacol vecin cu bufoneria, în care regia, decorurile şi costumele sunt asigurate, propuse în parte şi de codul cultural. Ferindu-se de tentaţia opoziţiilor facile, precum şi de mirajul clarităţii totale şi al eliminării contradicţiilor, poetul-eseist aproximează complexitatea poeziei prin „definiţii" paradoxale: joc cu măşti care dezvăluie mai mult decât ascunde, „mărturisire impersonală", lirismul rămâne „sinceritatea simulată" a celui care se pierde prin sine şi se descoperă prin afectarea gesticulaţiei alterităţii.

În textele de mai târziu, sub influenţa filosofiei heideggeriene, Doinaş regândeşte „impersonalitatea" poeziei, considerând-o consecinţa esenţială a „iniţiativei" limbii (a axiomei „Limba vorbeşte..."). Pe parcursul câtorva decenii, gândirea sa revine la problema nicicând elucidată a raportului fiinţei vorbitoare cu Limbajul, nu pentru a încerca o „rezolvare" imposibilă, ci pentru că autorul are încredinţarea că numai prin reformularea întrebării esenţiale îşi poate defini propria structură. De la Mallarmé („Doner un sens plus pur au mots de la tribu...") la „Saint Langage" al lui Valéry, de la declaraţiile lui T. S. Eliot – „The emotion of art is impersonal" –, până la confuzia ca într-o bandă Moebus a „interiorităţii" şi „exteriorităţii" în poezia lui Rilke şi heideggeriana imaginare a fiinţei ne-separată de ceea ce e în afara sa („die Substanz des Menschen ist die Existenz"), problema „iniţiativii limbii" domină – în viziunea autorului *Alfabetului poetic* – modernitatea.

Medierea confesiunii, „vocile" din *situaţiile poetice*, însce-nările din balade – revine poetul-eseist în *Măştile adevărului poetic* – nu numai că nu alterează lirismul, ci, dimpotrivă, aduc o potenţare a

---

[21] „Presupunând că elementul autobiografic ar putea fi eliminat, în mod conştient, din poezie, oare nu reintră biografismul, – se întreabă Doinaş – în mod necesar şi clandestin, pe altă cale, de pildă, pe cale onirică?" (*Măştile Adevărului poetic*, Editura *Cartea Românească*, Bucureşti, 1992, p.53).

sa: purtând diferite măști ale lui *alter*, ființa poetică își poate păstra misterul, „secretul inviolabil". Indiferent care sunt deghizările eului poetic, de la „peisaje" (ca la Trakl) până la figuri cultural-mitologice, poemele rămân fundamental lirice. Chiar o distincție strictă între autor și personajele sale nu mai poate fi făcută: „autobiografismul devine o simplă lume de semne, cu care orice poet poate să se joace după bunul său plac, odată ce respectă regulile artei sale."[22] Sentimentul culturii pe care-l dobândește poetul, precum și caracterul incomunicabil al particularului, al experienței individuale conduc la o depășire a graniței între *autobiografic* și *impersonal*. Goethe, T.S. Eliot sau Fernando Pessoa – amintește Doinaș – au susținut un tip de „poezie impersonală", dar lirismul acesta este hrănit de experiențele individuale, se configurează mereu prin transfigurarea particularului. Nici măcar experiența lui Valéry, nici „poezia pură" teoretizată de acesta nu înseamnă „o abolire a eului", ci doar „deghizarea unui eu personal într-unul universal".[23] Asemeni lui Proteu, eul poetic se dezvăluie pe sine pe măsură ce-și multiplică măștile, își scrutează profunzimea invitând la o alunecare peste suprafețe.

5. Care ar putea fi raporturile între „realitatea" ca model cultural și lumile ficționale? Pentru Jean Burgos (în continuarea ideilor lui Gaston Bachelard), imaginea (ca discontinuitate, „îngroșare" a textului) instaurează, creează o „realitate" ce nu a existat înaintea actului poetic, o lume care nu trimite la un deja-gândit, la un deja-existent. Dependența de un referent exterior este anulată în actul lecturii, cititorul asistând „la ivirea unei realități ce instituie un nou raport al cuvintelor cu lucrurile și care să fie trăită pentru prima oară."[24] Lumea ficțională – argumentează Toma Pavel – nu diferă în mod fundamental de cea reală și invită cititorul la o familiarizare cu geografia ei, la un joc „ca și când", sugerând o continuitate ontologică între cele două universuri. Amintind opiniile lui Hans-Georg Gadamer (*Wahrheit und Methode*), Doinaș consideră că orice operă literară eliberată de determinările inițiale (intenția autorului sau comprehen-

---

[22] *Idem*, p. 53.
[23] *idem*, p. 55.
[24] Jean Burgos, *Pentru o poetică a imaginarului*, Editura *Univers*, București, 1986, p.29.

siunea cititorului originar) devine *un lucru natural*, datorită unui proces prin care „pentru omul modern, cultura devine zi de zi natură."[25]

Dacă în cazul romanului convenția continuității între lumea ficțiunii și cea reală a fost frecvent analizată, iluzia „autenticității" poeziei lirice a preocupat mai puțin critica și teoria literară sau nu a fost sesizată decât atunci când apar structuri dramatice, mitice, cu funcție mediatoare. De pildă, Kate Hamburger distinge între genurile *fictional* și *liric*, atribuind numai funcției narative capacitatea de a construi lumi ficționale, în vreme ce poemele lirice sunt în continuare plasate într-o indefinită zonă a autenticității.[26] Pornind de la premisa unității, uniformității eului liric, autoarea consideră că numai balada este „un poem ficțional cu personaje", atribuind poemelor scrise la persoana I statutul de „discurs al realității". Dificultățile de încadrare a textelor „monodramatice" (variante ale baladei), precum și a celor „figurative" semnalează însă supralicitarea acestei rupturi în interiorul poeticului.

Urmând sugestia lui Paul Cornea, considerăm că problematica lumilor ficționale nu privește numai proza sau poemele epice și dramatice, ci trebuie extinsă și la „textele poetice de tip autoreferențial", în egală măsură creatoare de universuri posibile, cu geografia lor distinctă ce reflectă anamorfotic lumea interioară (*dar nu numai*) a eului liric. Opoziția între scriitorul „spontan", „sincer" și cel cultural, mai rigid (dacă nu chiar contrafăcut) se sprijină și pe o restrângere a biograficului la faptul trăit, excluzându-se întâlnirile culturale, produse în spațiul imaginar și în timpul lecturii sau limitându-li-se drastic influența. Recunoașterea unor structuri minimale (teme, motive, *topoi*, «forme simple») îndreptățește comentatorii să presupună o slăbire a energiilor vitale, o atrofiere a lumii interioare a creatorului și să diagnosticheze o anumită infirmitate lirică. Fundamental nesincer – susține opinia comună – poetul livresc înscenează continuu, își schimbă necontenit măștile. Astfel, opoziția livresc – trăit ajunge echivalentă cu opoziția disimulare – autenticitate.

---

[25] „Nu există poet adevărat – scrie Doinaș – care să nu fi simțit cum un text literar sau filosofic – celebru sau obscur – i s-a propus într-un mod absolut imperios, ineluctabil, parcă rostindu-se din cea mai strictă intimitate a sa și somându-l să-i dea o replică. " (*Măștile adevărului poetic*, Editura *Cartea românească*, 1992, p. 48).

[26] Kate Hamburger, *Logique des genres littéraires*, Edition du Seuil, 1986.

6. Potrivit lui C.G. Jung, însăşi condiţia personalităţii conştiente este teatrală: *persona* (ca situare în lume) presupune înscenare, dedublare, intrarea într-un rol ce camuflează o selecţie mai mult sau mai puţin arbitrară din inconştientul personal şi din cel colectiv.[27] Fantasmele provenind din această zonă pot provoca o hipertrofiere a *persona*-ei, o asumare a dimensiunii eroice, a celei damnate sau, dimpotrivă, o disoluţie a sa în sufletul colectiv, o accentuare a dimensiunii mistice.

După cum atrage atenţia Michel Zéraffa, *persona* („mască prin care trece vocea umană") semnalează mai puţin scindarea fiinţei umane, cât imposibilitatea de a distinge între esenţă şi aparenţă, între conţinut şi „forma reperabilă". Mai mult, *persoana* este un *construct*, în funcţie de aşteptările, fantasmele, proiecţiile afective ale unui grup, la un moment dat.[28] *Individualitatea*, raportul între subiect şi obiect, relaţia cu *alteritatea* (şi chiar alteritatea) sunt percepute (când sunt percepute) diferit de la o epocă la alta; dacă *eul (subiectul)* – după spusa lui Michel Foucault – are o adevărată istorie, atunci orice încercare de a-l gândi ca pe o instanţă unitară şi de a-l situa într-o ţesătură de relaţii stabile ţine de o viziune „euclidiană". „Cum să eviţi – se întreabă Herman Parret – identificarea Eului cu unul din rolurile sale, îndeobşte cu rolul care place, rolul euforizant?"[29] Cum să distingi mai apoi între rol şi substanţa interioară ce nu poate fi cuantificată şi nici cunoscută decât prin manifestările exteriorităţii? Adevărul – amintea Valéry – este *inform* şi, în consecinţă, incognoscibil; numai *trădarea* sa prin formă, prin limbaj, prin supunere la convenţii face posibilă cunoaşterea. Să ne amintim de spusa lui Gadamer: singura fiinţă cognoscibilă este limbajul. Preluând o sintagmă a lui Roland Barthes, am putea spune că eul poetic rămâne în mod fundamental o „fiinţă de hârtie", situat la întretăierea traseelor interpretative.

La o privire ceva mai atentă, atât poemele autoreferenţiale, confesive, cât şi cele dramatic-livreşti îşi relevă dimensiunea spectaculară. În orice poem liric, sfera eu-lui nu defineşte persoana (şi nu se limitează la concretul biografic), ci *persona*, rolul, masca. Dacă

---

[27] C. G. Jung, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, traducere din limba germană de Roland Cahen, Editions *Galimard*, Paris, 1964, p.84.
[28] Michel Zéraffa, *La révolution romanesque*, paris, U.G. E, 1972.
[29] Herman Parret, *Sublimul cotidianului*, traducere de Magda Jeanrenaud, Editura *Meridiane*, 1996, p.37.

naratologii recunosc în vocea persoanei I o construcţie (fie că e vocea jurnalelor sae cea a epistolelor), iar în „pactul autobiografic" (teoretizat de Ph. Lejeune) o convenţie, o modalitate de a orienta lectura, în analiza poeziei se mai păstrează confuzia între *retorica autenticităţii* şi *autenticitate*, între eveniment, accident şi biografie culturală, spirituală. Poemele lirice nu se pot sustrage (oricât şi-ar clama autorul lor unicitatea) condiţionărilor intertextuale[30]: folosirea strategiilor retorice (sau respingerea lor, devenită punct de plecare al unei noi retorici) vădeşte condiţia lor de spectacol, de discurs pentru Celălalt. Se ştie, orice creaţie artistică presupune o intenţionalitate care transfigurează, reorganizează emoţiile, exploziile instinctive. „Sinceritatea" se dovedeşte încă o mască a lui Narcis care, la adăpostul convenţiilor autenticităţii, exersează grimase şi gesturi potrivite pentru scenariile sale.

7. Universul eu-lui nu este nici pe departe unul uniform, cum acreditează majoritatea comentariilor[31], ci pare mai curând rezultatul combinării unor experienţe diferite, inclusiv ficţionale, al unor interacţiuni şi porniri mimetice, al aproprierii datelor alterităţii. (Să ne amintim că – pentru Valéry – atât Eul cât şi Universul nu sunt altceva decât două mituri mai mult sau mai puţin utile în discursuri.) „Intersubiect", „co-subiect", eul-actor (sau acel „eu miraculos" al lui Valéry) este creat şi mereu modificat de relaţiile cu lectorii săi, virtuali sau reali, dar are şi capacitatea de a produce o transmutaţie neaşteptată, făcând *ale sale* (în fapt cuprinzându-le în rolul său), transformând în energie creatoare experienţele Celuilalt.[32] Cunoscuta spusă „Je est un autre" poate sugera şi capacitatea eului de a-şi „înghiţi" interlocutorul-spectator, transformându-l, alături de alte date exterioare, în

---

[30] „«Viaţa mea» este o povestire – scrie Herman Parret, insistând pe ideea «ficţionalităţii» existenţei şi, implicit, a oricărui discurs biografic, auto-biografic – un discurs: că această viaţă *a mea* este doar *un efect* al discursului, un simulacru discursiv. În rest, şi cum s-a spus deja, „viaţa" care mă parcurge ca traiectorie a Timpului, este operă de artă. A restaura temporalitatea profundă a «vieţii» nu poate fi decât o lucrare intertextuală."(*idem*, p. 48).

[31] „Că eul ar fi unic este deci o iluzie, din moment ce el nu există decât pornind de la cuvintele celorlalţi."(*ibidem*)

[32] Raportul ego – alter, eu – obiect se modifică în mod esenţial de la un autor la altul – observă Doinaş: lirismul poate fi *înscenare* (pentru poetul neoclasic), expansiune a eului asupra lumii (pentru romantic) şi ispăşire a unei „culpe universale" pentru expresionist. (*Măştile adevărului poetic*, Editura *Cartea Românească*, 1992, p.51).

experienţă interiorizată. Poate o astfel de percepere a multiplicităţii eului, poate acceptarea naturii sale proteice şi a fatalei sale diseminări ar elimina impasul criticii biografice în faţa contradicţiilor între evenimentele trăite de autor şi opera sa.[33]

Voinţa de a păstra iluzia caracterului unitar şi uniform al *eu*-lui (şi, implicit, prejudecata receptării poeziei lirice ca document) împinge critica biografist-tematistă într-un punct mort: interpreţii nu reuşesc întotdeauna să explice diversitatea operei şi, mai ales, discrepanţele între experienţele biografice şi cele poetice. Nici opoziţia între eul poetic/artistic şi cel biografic (devenită loc comun al interpretărilor) nu poate cuprinde complexitatea înscenărilor: înlocuieşte imaginea unitară anterioară cu o figură binară, minată de sugestia antitetică.

Ar trebui să ne imaginăm că, precum în jocurile din „lumea de smaragd" din prozele lui Ioan Petru Culianu, eul pătrunde în oricare dintre lumile posibile din memoria infinită, cuprinde într-o simultaneitate stranie experienţe şi epoci diferite, fiind fiecare dintre ele şi toate împreună, impunînd o paradoxală egalitate între *unic* şi *multiplu*, între *nimic* şi *totalitate*.[34] Din „perspectiva" infinităţii eului şi a memoriei[35] se cuvine privită lumea „interioară" a poetului: este un univers ficţional în care se schimbă mereu decoruri, se amestecă umbre, se construiesc şi se dezarticulează peisaje simbolice.

Din moment ce fiecare enunţ la persoana I presupune un *Tu*, un interlocutor – spectator care să facă posibilă „relaţia fundamentală a fiinţei" (Martin Buber), poemul autoreflexiv îşi păstrează, în pofida aerului său intimist, caracterul de reprezentare, de spectacol. Numai prin convenţie – aminteşte Ernst Cassirer – îi atribuim poeziei lirice un caracter mai pronunţat subiectiv decât poeziei dramatice, de pildă, când, în fapt, ambele forme presupun intrarea în rol, construirea de măşti. În înscenarea lirească, în multiplicarea figurilor şi preluarea structurilor mitice poate fi bănuit, dincolo de aderarea conştientă, de

---

[33] „Biografismul şi poezia cotidianului – scrie Gheorghe Crăciun – reprezintă o ultimă încercare de a eluda adevărul că eul e o valoare într-un continuu proces de diseminare, şi că lumea imediată nu se poate sintetiza într-o imagine de ansamblu." (*În căutarea referinţei*, Editura *Paralela 45*, Piteşti, 1998, p.21).

[34] Ioan Petru Culianu, *Pergamentul diafan*, Editura *Nemira*, Bucureşti, 1994. p.9.

[35] „Nu sunt niciodată *eu*, iniţial şi drept, ci totdeauna vacant, reflex al nenumăraţilor *alţii* cari mă domină." – pare a rezuma Emil Botta condiţia fluctuantă, incertă a *eului*, într-un text cât se poate de sugestiv – *Elogiul ipocriziei*. (Editura *Minerva*, Bucureşti, 1987, p.225).

reproducerea unor tipare clasice, un proces de obiectivare a unor fantasme ale inconştientului colectiv, a imaginilor care iau naştere fără ca personalitatea conştientă să joace vreun rol şi fără ca biografia să le poată justifica. După spusele lui Jung achiziţiile culturale provoacă reacţii afective şi reverberaţii în inconştient; în selecţia motivelor, temelor, miturilor literare am putea ghici un proces de proiectare a tensiunilor obscure, a „reziduurilor arhaice" (Freud), a structurilor arhetipale rămase în straturile cele mai profunde ale inconştientului. Renunţând la vanitatea unicităţii, poetul livresc dezvăluie prin structurile puse în mişcare *condiţia fundamental intertextuală a eului*, discontinuităţile sale, precum şi capacitatea sa proteică (reminiscenţă a conştiinţei magice?) de a-şi recunoaşte imaginea în diversitatea lumii şi a literaturii.

S-ar părea că opoziţia sinceritate – disimulare devine inoperantă: există un fond spectacular comun textelor confesive şi celor care preferă medierea culturală, după cum există o ipocrizie a „documentului sufletesc" şi o sinceritate a etalării măştilor şi a multiplicării rolurilor culturale.[36]

[36] Oricât de *autentice* ar părea, dezvăluirile eului liric sunt – aminteşte Doinaş – reprezentaţii date „pe o scenă de cultură, adică într-un cadru de ficţiune şi convenţie", având drept fundal „decoruri create *ad-hoc*, pentru fiecare situaţie lirică în parte" (*Măştile adevărului poetic*, Editura *Cartea românească*, 1992, p. 56).

Nicu GAVRILUȚĂ

CORPUL ȘI SEXUALITATEA ÎN PRACTICILE DE LIMITĂ ALE INTERPRETĂRII

Body and Sexuality, Within Extreme Practics of Interpretation
(Abstract)

The aim of this text is to describe some of the body-images and sexuality-representations, from the perspective of Culianu's fractal *hermeneutics. After identifying the preliminary data of interpretation, I follow up their different hypostases throughout the act of procreation. Some of them, I believe, reach some sort of limit of interpretation. Such as: the Aristotelian theory about procreation (a fetish-theory by now), the protestant „women hatred" attitude, the transsexualism and the „mercenary mother" syndrome, the artificial procreation and, most of all, the „Huge Blasphemy of the 20 th century": Cloning Jesus.*
All of the above are nothing but results of some bold, even heretic interpretations of body and sexuality. The creative mechanism of human mind is what makes them possible. The interpretive game is far from being over – therefore, many surprises are in store for us, regarding the interpretation of body and sexuality.

1. Aristotel, hermeneutica sexualității și «masculul deform»

În textele de hermeneutică europeană și americană, tema trupului este una dintre cele mai des invocate. Din ce în ce mai mulți autori se ocupă de simbolistica corpului și de practicile sociale puse în

joc de acesta. Astfel, într-o carte relativ recentă[1], Prudence Allen contabiliza diversitatea opiniilor existente din vechime și până astăzi cu privire la corp și sexualitatea umană. În acest sens, trimiterea autorului mergea "până la antica dezbatere medicală despre contribuția sămânței femeii la producerea unei noi ființe"[2].

Rezultatele sintetizate ale acestei dezbateri sunt reluate și de Ioan Petru Culianu în eseul său "Un corpus pentru corp"[3]. Istoricul religiilor susținea că există patru posibilități de interpretare a contribuției feminine la geneza corpului, posibilități care au dus în cele din urmă la apariția a patru teorii. Urmează apoi în text o înșiruire a acestora cu trimitere specială la cea aristotelică.

Ideea mea este că această prezentare descriptivă a interpretărilor privind contribuția diferențiată a sexelor la actul procreării poate fi aprofundată din perspectiva hermeneuticii de tip fractal propusă de Culianu după 1986[4]. Pentru situația de față, datele preliminare ale interpretării ar putea fi următoarele: "există sămânța masculină" și "există sămânța feminină". Ele pot fi gândite ca elemente de bază, ultime, nedeconpozibile, adevărate axiome în procesul sexual al procreării. Nu sunt afirmații, dar nici negații. Sunt date prealabile, constatări de existență. Cu certitudine ele sunt ubicue. Au un caracter universal, fiind proprii oricărui spațiu istorico-simbolic. Mecanismul de combinare al acestor datelor și de generare interpretativă ar putea fi pus în joc chiar de actul procreativ. Prin urmare, am obține mai multe variante hermeneutice ale participării masculinității și feminității la creația noului copil. Iată-le sintetizate în tabelul următor:

---

[1] Referința este la Prudence Allen, *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution*, Montreal, 1985.

[2] Ioan Petru Culianu, „Un corpus pentru corp", în *Viața Românească*, nr.12, 1992, p.87.

[3] Varianta românească a textului aparține lui Catrinel Pleșu și a fost publicată în *Viața Românească*, nr.cit., pp.83–103.

[4] Pentru detalii asupra hermeneuticii fractaliilor la Culianu a se vedea, Nicu Gavriluță, *Mentalități și ritualuri magico-religioase*, Iași, Polirom, 1998, pp.195–209 și prima monografie românească dedicată discipolului favorit al lui Eliade intitulată *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale*, Iași, Polirom, 2000, pp. 103-118.

Nr. crt.	Sămânța masculină	Sămânța feminină	Numele variantei hermeneutice	Reprezentanți
1	+	+	Unitatea sexelor	Platon
2	+	-	Polaritatea sexelor	Aristotel
3	-	+	Polaritatea sexelor	
4	?	?	Neutralitatea sexelor	
5	+ / -	- / +	Complementaritatea sexelor	Empedocle, Heraclit
6	- / +	+ / -	Complementaritatea sexelor	Empedocle, Heraclit
7	-	-	Sterilitatea sexelor	

Din totalul celor 7 variante hermeneutice unele au rămas şi astăzi virtuale, iar altele au devenit deja istorice, active. Varianta 3, de exemplu, cea a polarităţii sexelor în sensul fertilităţii sămânţei feminine şi sterilităţii celei masculine a rămas în continuare virtuală. Teoretic, ea poate deveni oricând actuală, viabilă. Poate însă să rămână pentru totdeauna sub semnul simplei posibilităţi. Cea de-a patra variantă - a neutralităţii sexelor - este una istorică, cu atât de mulţi reprezentanţi încât n-am mai consemnat numele nici unuia dintre ei în tabel. În sfârşit, varianta ultimă, pe care am numit-o "sterilitatea sexelor", nu poate intra în jocul procreativ decât ca un impediment al acestuia.

Or, ce constată Ioan Petru Culianu cu privire la jocul combinativ al acestui arbore generaţional?

Faptul că varianta 2 (cea întrupată în istorie prin unele scrieri ale lui Aristotel) a avut un succes neaşteptat în mentalul social grec şi creştin. "Între toate acestea predomină teoria aristotelică a polarităţii sexelor, potrivit căreia femeia este «mascul deformat» (*de generatione animalium* 716, a), fiindcă deşi nu este lipsită de sămânţă, aceasta este rece, nefertilă, lipsită de suflet"[5].

O asemenea interpretare a avut urmări sociale nebănuite în creştinismul medieval occidental, în Reforma protestantă, dar şi în anumite spaţii istorico-simbolice occidentale şi creştin-orientale atinse esenţial de consecinţele unor interpretări doctrinare ale creştinismului.

[5] Ioan Petru Culianu, *op.cit.*, p.87.

Mai mult chiar, cred că îi putem constata până şi astăzi prezenţa mai mult sau mai puţin disimulată în anumite practici sociale şi reflexe de comportament cotidian.

2. Trup şi sexualitate în mentalul social medieval

Interpretarea aristotelică asupra corpului şi sexualităţii va pătrunde în creştinismul apusean prin comentatorii arabi şi evrei, apoi prin Albert cel Mare şi Thomas d'Aquino. După Culianu, ea nu va face carieră mai înainte de Evul Mediu Târziu[6]. În orice caz, a determinat o mare revoluţie culturală şi mentală. Asupra acestei schimbări teribile de mentalitate s-a oprit, printre alţii, Jacques Le Goff în *Imaginarul medieval*[7].

Despre ce este vorba? Mentalul medieval - structurat esenţial după modul creştin - interpreta la limită trupul drept "temniţa sufletului", iar Întruparea ca fiind umilirea lui Dumnezeu în lume. Stigmatizarea trupului atingea punctul maxim atunci când era în joc sexualitatea şi, mai ales, corpul feminin. *Interpretarea aceasta de extracţie aristotelică atingea limita sa şi atunci când regăsea în corpul femeii urme ale unor prezenţe satanice.* "Începând cu Eva şi terminând cu vrăjitoarea de la sfârşitul evului mediu, trupul femeii este locul de predilecţie al Diavolului"[8]. Reprezentările clasice, stoice sau hedoniste, ca şi cele vechi, precreştine, referitoare la trup şi, în special, la cel feminin sunt abandonate sau resemnificate în religia lui Iisus. Modelul roman al cetăţeanului interesat de problemele agorei şi de o reglementare normală a practicilor sexuale este, într-un anumit sens, depăşit. Paradigma socială care are acum căutare şi preţuire este cea a călugărului. Uscat de veghe şi post, privat de hrană şi somn, el

---

[6] Primii teologi creştini optau între una sau alta dintre variantele hermeneutice referitoare la procreaţie, sex şi femeie. „Augustin, în deosebi, le foloseşte pe toate fără să acorde importanţă contradicţiilor dintre ele şi lasă complet deschisă calea femeilor spre sfinţenie. În *Periphyseon* (537d), John Scotus Erigena (800-875) e de părere că sexul va dispărea odată cu Învierea" (Ioan Petru Culianu, *op.cit.*, p.88).

[7] Am consultat ediţia în limba română a cărţii lui Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval. Eseuri.*, traducere şi note de Marina Rădulescu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1991, în special secţiunea "Trupul", pp. 175-209.

[8] *Ibidem*, p. 177.

devine campionul incontestabil al ascetismului. Apoteoza sa era sfințenia. Aceasta solicita inedite practici ale martiriului și frecventarea bucuroasă a osuarului.

Aceste imagini și reprezentări medievale ale trupului erau manipulate și în uzajul unor firești delimitări sociale. Nu întâmplător "nobilul este frumos și bine făcut, necioplitul este urât și diform (*Aucassin et Nicolette, Yvain* de Chretien de Troyest etc.)"[9]. Diferența se păstrează și dacă trecem din spațiul laic în cel religios. Și aici prezența sacrului în lume privilegiază omul de excepție. El locuiește trupul regelui taumaturg, în măsură să vindece bolnavii de scrofuloză prin simpla atingere a ganglionilor inflamați[10]. Survine tainic și inefabil în trupurile sfinților, transfigurându-le sub semnul *theosis*–ului. Aceeași prezență divină consacră "oastea lui Hristos" la demnitatea veritabilului creștinism. El propunea un cult temeinic al gravității și sobrietății, inclusiv în materie de gesturi. Excesiva animație a trupului era în totalitate prohibită. Gesticulația, mișcarea, dansul erau refuzate, fiind taxate drept practici păgâne, diavolești, adevărate pericole pentru canoanele creștine ale timpului.

Cu toate acestea, componenta sexuală a trupului omenesc a suportat în Evul Mediu cele mai radicale și inedite transformări. Observația este valabilă cu atât mai mult cu cât avem de-a face cu preferința pentru *sexualitatea feminină*. Ea a fost limitată doar la cadrul conjugal în temeiul unui calendar religios ce excludea acuplarea din zilele de sărbătoare. Se refuza avortul, se dezaproba bisexualitatea și se propunea cultul modelului marial. Corpul virginal a devenit în mentalul social medieval un simbol al corpului miraculos al sfinților și chiar al Învierii. Dacă trupul femeii era "locașul Diavolului", cel al fecioarei era acum "locașul Sfântului Duh".

Această venerație a purității fecioreInice, combinată cu o canonizare a sexualității, a sfârșit prin a marca semnificativ situația demografică a timpului, relațiile dintre bărbat și femeie, dar și

---

[9] *Ibidem*.

[10] Acestei teme Marc Bloch i-a consacrat special o carte. Este vorba de *Regii taumaturgi. Studiu despre caracterul supranatural atribuit puterii regale, în special în Franța și în Anglia*, traducere de Val Panaitescu, prefață de Jacques Le Goff, Iași, Editura Polirom, 1997.

diferențele dintre mase și elite. Prin mijlocirea Reformei gregoriene, ea a dus și la o disociere în planul reprezentărilor sociale între clerici și laici. Primii cultivau abstinența și celibatul, ceilalți sexualitatea. Aceasta din urmă nu era întâmplător îngrădită de căsătoria monogamică și irevocabilă. Scopul era de a se evita desfrâul, interpretat, alături de orgoliu și zgârcenie, drept unul dintre cele 7 păcate de moarte ale creștinismului medieval.

Toate aceste imagini și interpretări medievale ale corpului și sexualității vor fi preluate și amplificate în Reforma protestantă. Caroline Walker Bynum în *Holy Feast and Holy Fast: The Religions Significance of Food to Medieval Women* (*Sfânta Sărbătoare și Sfântul post: Semnificația religioasă a hranei pentru femeile din Evul Mediu*), Berkeley and Los Angeles, 1987 și Rudolph M. Bell în *Holy Anorexia* (*Sfânta Anorexie*), Chicago 1985, tratează în mod direct subiectul.

3. Misoginismul protestant - o limită a interpretării corpului și sexualității

Ideea lui Rudolph Bell este că Reforma a fost "o încercare masculină de a obține control total asupra femeilor. Din cauză că viața lor a fost supusă unei crescânde și minuțioase cercetări masculine, fostele femei mistice s-au transformat în vrăjitoare"[11]. Se discuta chiar despre o feminitate aflată în dezordine. *Teza aristotelică a polarității sexelor cunoaște iarăși o interpretare de limită care maschează o culme a misoginismului.* Consfințirea lui livrescă a fost opera a doi inchizitori germani: Henry Institoris și Jacob Sprenger. Aceștia publică în 1486 *Malleus Maleficarum*, o adevărată Biblie a misoginismului. Aici, "în cartea I, capitolul 6, sunt date motivele pentru care majoritatea vrăjitoarelor sunt femei și, cu un aparat impresionant de citate din autorități antice, se demonstrează inferioritatea intrinsecă a femeilor"[12].

[11] Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 86.

[12] *Ibidem*, p. 88. Culianu îi citează în continuare pe cei doi inchizitori germani care preiau fragmente misogine din Aristotel, de genul: femeia este „un animal imperfect" etc. Rea, frizând diabolicul, carnală și senzuală, femeia apare aici și ca o creatură a lui

Preluând instituţia căsătoriei, protestantismul nu o mai valorizează ca pe o taină, ci ca pe "un rău necesar, din cauza slăbiciunilor cărnii"[13]. Este vorba în primul rând de carnea feminină. Luther, de pildă, "a desfiinţat prostituţia, a închis bordelurile şi mănăstirile şi a făcut căsătoria obligatorie pentru orice femeie"[14]. Culianu era convins de faptul că în mintea acestui lider protestant teoria aristotelică a polarităţii sexelor a lucrat perfect. Limita eficienţei interpretării variantei aristotelice ar fi reprezentată chiar de convingerea lutherană că orice femeie este "un instrument al diavolului, pe care legăturile matrimoniale îl vor struni"[15]. Această stranie reprezentare a fost atât de vie în mentalul social protestant al secolelor XVI–XVII, încât s-a transmis în timp modernităţii. Doar aşa se poate înţelege cum Hitler, deşi catolic, accepta multe dintre ideile unui bun lutheran german[16]. Este vorba, printre altele, de dispreţul faţă de femeile necăsătorite.

O altă limită de interpretare a teoriei aristotelice a polarităţii sexelor a fost atinsă atunci când "Renaldus Columbus a descoperit un nou continent pe trupul femeiesc, clitorisul, definit de acum încolo drept un penis în miniatură"[17]. Descoperirea lui din 1559 vine la doar câţiva ani după o alta, mult mai celebră, din 1492 a lui Cristofor

---

Dumnezeu total lipsită de credinţă. Se invocă drept argument o falsă etimologie de genul: cuvântul *femina* provine din *fe* şi *minus* care înseamnă „fără credinţă". Urmează apoi o altă listă de epitete misogine: „impulsivă, nedemnă de încredere fiind lipsită de memorie, emoţională, distructivă şi falsă prin însăşi natura ei"(Culianu, *op. cit.*, p. 88). Istoricul religiilor a scris şi un text pe marginea acestui manual reformat de misoginism. Este vorba de „Sacrilege" („Sacrilegiu") publicat de Mircea Eliade (editor), The *Encyclopedia of Religion (Enciclopedia religiei)*, New York, 1987, vol. 12, pp. 557-563.

[13] *Ibidem*, p. 93.

[14] *Ibidem*.

[15] *Ibidem*.

[16] Ideea este amplu dezvoltată de Dogmar Lorenz, *Von Kloster zur Kuche: Die Frau vor und nach der Reformation Dr. Martin Luthers* (*De la mănăstire la bucătărie: femeia înainte şi după Reforma doctorului Martin Luther*) în volumul *Die Frau von der Reform zur Romantik: Die Situation der Frau vor de Hintergrund der Literatur und Sozialgeschichte* (*Femeia de la Reformă la Romantism: Situaţia femeii pe fundalul istoriei literare şi sociale*), Bonn, Ed. Barbara Becker-Cantarino, 1987, pp. 7-35.

[17] *Ibidem*, p. 94.

Columb. Trecem peste faptul că acest firesc component al aparatului sexual feminin era deja știut în medicina greacă și arabă și ne oprim asupra consecințelor interpretării acestei (re)descoperiri. Clitorisul era văzut ca un penis negativ, inversat sau scobit. Altfel spus, femeia, posesorul lui, era un *bărbat pe dos*. O copie în negativ a excelenței masculine. Un avorton sexual. Nu conta atât de mult adevărul, ci mai curând interpretarea nouă, protestantă, dată adevărului. Așa cum scria Ioan Petru Culianu, sexul și corpul sunt – în ultimă instanță – "o prelungire a minții și în același timp, un joc al minții"[18]. Spectaculoasa carieră creștin–medievală și protestantă a polarității sexelor a fost creația unui joc al minții. Acesta este însă departe de a fi singurul și ultimul. Noi fantasme vor fi aruncate în lume de mintea omenească cu trimitere specială la trup și sexualitate.

4. Recuperarea trupului și a sexualității în hedonismul postmodern. Transsexualismul, sindromul "mamelor–mercenare" și procreația artificială

Îndelung claustrat, mortificat și anatemizat în creștinismul medieval și protestantism, trupul omenesc – în special cel feminin – trebuia ca peste timp să se "răzbune". Fantasmele erotice, îndelung prohibite, s-au deslănțuit total în partea a doua a acestui secol. Mai vechile mișcări sociale de "eliberare sexuală" din anii '60–'70 au atins forma lor ultimă în *hedonismul* contemporan. Acesta a devenit o veritabilă alternativă la morala - datorie a epocii clasice prezentă în Europa occidentală până la 1950. După o expresie a lui Gilles Lipovetsky[19], s-a trecut în ultimele decenii ale acestui secol de la *sexul–păcat* la *sexul–plăcere*. Castitatea și virginitatea încetează a mai fi în multe spații sociale occidentale și chiar orientale obligații morale. Sexualitatea cu formele ei ultime, deviante, nu mai este privită ca un viciu. Sexul este exhibat continuu și ostentativ, provocând cele mai

[18] *Ibidem*.
[19] Cf. Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, traducere și prefață de Victor-Dinu Vlădulescu, București, Editura Babel, 1996, secțiunea „Noua ordine erotică", pp. 70-95.

neaşteptate fantasme şi interpretări. La limită, *totul este permis*. "Cultura hedonistă individualistă a eliberat Erosul de ideea păcatului, a legitimat voyeurismul de masă, a înlocuit "Infernul" Bibliotecii naţionale cu firmele luminoase ale sex–shop–urilor şi cu revistele X "multiservices", pretutindeni dreptul la plăcere se substituie normelor represive şi tinde să legitimeze comportamente care altădată păreau infame"[20].

Deşi moravurile sociale s-au liberalizat semnificativ în occidentul european, totuşi anumite practici sexuale sunt în continuare dezaprobate, dezavuate. "Incestul, corupţia de minori, prostituţia, actele de zoofilie, sado–masochismul stârnesc aceleaşi aprecieri ostile, mai mult sau mai puţin severe"[21]. La fel şi homosexualitatea. Tendinţa generală este aceea de a cultiva o disjuncţie importantă între morală şi sexualitate. Morala clasică de sorginte testamentară funcţionează în continuare, numai că ea reprezintă doar una din multele alternative posibile. "Nu mai există o morală sexuală omogenă, progresul valorilor individuale a minat consensul în jurul a ceea ce e demn şi nedemn, normal şi patologic, absolutismul binelui şi răului a cedat întâietatea indulgenţei sexuale de masă, dublată de reprobări minoritare şi surde"[22]. Deconstruirea multor tabuuri sociale nu a atras imediat după sine şi un hedonism ultim, deşănţat. Situaţiile sunt diverse, variate, comportând mai multe interpretări. Pe de o parte sunt acceptate anumite practici sexuale de limită – amorul în grup, frecventa schimbare a partenerilor, sodomia, homosexualitatea etc. – , pe de altă parte este nesemnificativ din punct de vedere sociologic numărul celor care le şi practică! O lege nescrisă îşi simte deja prezenţa aici: "cu cât există mai multe libertăţi sexuale, cu atât mai puţin predomină în societate excesele libidinale"[23].

Noile practici sexuale sunt urmarea directă a desacralizării trupului şi a liberalizării interpretărilor. Antica polaritate a sexelor este acum dezavuată. Nu mai reţine, nu mai interesează în mod special. Ceea ce contează este, în primul rând, plăcerea simţurilor şi

[20] *Ibidem*, p. 71.
[21] *Ibidem*, p. 73.
[22] *Ibidem*.
[23] *Ibidem*, p. 75.

nu dezbaterea privind contribuția masculină/feminină la procreație. După expresia lui Lipovetsky, "bucuria clipei, templul eului, al trupului și al confortului au devenit noul Ierusalim al timpurilor postmoraliste"[24]. *Or, acolo unde există un cult și o prețuire a plăcerii, toate practicile interpretării sunt permise.* Se impun însă în mentalul social în primul rând cele care duc jocul hermeneutic spre mai multe limite ale lui.

Una dintre ele apare în noul mental social odată cu *transsexualismul*. El a preocupat și chiar fascinat importante segmente de populație occidentală. În Marea Britanie și Franța, de exemplu, operația chirurgicală necesară dobândirii condiției de transsexual este declarată legală, fiind rambursată de Securitatea Socială. Există însă semnificative rezerve în ceea ce privește modificarea sexului civil. Lipovetsky invocă în acest sens cazul Franței unde deciziile *Curții de casație* din 1990 au declarat *ilicită* operația. De ce? Pentru că transformările anatomico–funcționale și hormonale schimbă doar într-o măsură neglijabilă sexul. Realitatea la nivel cromozomial rămâne aceeași. Prin urmare, schimbarea juridică a sexului n-ar avea nici o acoperire reală.

O altă limită a interpretării corpului și sexualității este cea reprezentată de *sindromul "mamelor mercenare"*, a acelor femei care-și închiriază periodic uterul în schimbul unei consistente sume de bani[25]. Copilul poate astfel să se nască din uterul (închiriat) al bunicii,

---

[24] *Ibidem*, p. 62.

[25] Astăzi, în literatura de specialitate, se practică totuși o distincție între *substituția altruistă* și cea *comercială*. Doar cea din urmă poate fi, uneori, identificată cu o practică mercenară. Prima, în schimb, se referă la situații sociale dramatice în care, de exemplu, un bărbat celibatar sau un cuplu steril doresc un copil. În acest caz se poate *oferi* o prietenă sau chiar o rudă pentru a rămâne gravidă (natural sau prin inseminare). Ulterior, ea va ceda copilul tatălui singur sau cuplului doritor, *nesolicitând nici o sumă de bani.* (E adevărat și faptul că, uneori, viitorii părinți achită cheltuielile medicale și pe cele curente).

Substituția comercială presupune taxe financiare importante și medierea afacerii de către o agenție comercială. «Agenția sau intermediarul vor pretinde un onorariu de până la 16.000 $ pentru inițierea procesului, pentru recrutarea și evaluarea înlocuitoarelor și pentru întocmirea unui contract, iar mama surogat poate primi până la 15.000 $ pentru serviciile ei. Rambursarea separată a cheltuielilor medicale asociate cu sarcina și nașterea va adăuga încă 5.000 $. În plus, vor exista cheltuieli diverse - pentru hainele de maternitate, salariile pierdute la sfârșitul sarcinii, pentru asigurarea

sau din cel al unei mult–prea–generoase–femei. Purtătoarea de sarcină ajunge a fi interpretată drept o gazdă care-și oferă serviciile contra cost, indiferent de filiația existentă. *Trupul uman devine astfel un obiect oarecare în cadrul contractelor "comerciale" de gestație*. În S.U.A., curtea din New Jersey chiar a admis corpul uman ca obiect al unor asemenea contracte, pe motiv că femeia este liberă să dispună cum vrea de capacitățile ei reproductive. În Marea Britanie, exemplifică același Lipovetsky, agențiile comerciale care ar intenționa să facă publicitate pe tema serviciilor oferite de "mamele purtătoare" sunt interzise. În schimb, acordul de indemnizare sau de remunerare între cuplul care solicită și femeia gestantă este perfect licit[26].

Încetând de a mai fi înțeles din punct de vedere creștin ca templu al Duhului Sfânt, trupul funcționează în mentalul social postmodern asemenea unei mărfi. Or, în asemenea situații, responsabilitatea nu mai este atribuită în mod clasic femeilor care acceptă comerțul cu uterul, ci celorlalți. "Imoralitatea nu este a femeii care poartă copilul, ci a *legii* care îi permite acest lucru, a intermediarilor care profită de pe urma ei, a contractului inuman ce stipulează dreptul

---

de viață, consiliere și taxe legale. Costurile totale se pot ridica la 50.000 $ pentru angajamentele tradiționale de substituție și chiar la mai mult, pentru angajamentele de substituție gestațională care implică FIV (Lee M. Silver, *Clonarea umană - un șoc al viitorului*, traducere de Răzvan Andrei Ionescu, București, Editura Lider, p. 203).

[26] Situația este cu totul diferită în unele state americane. «Legislatorii din Michigan, Virginia, New Hampshire și New York au declarat practica substituției comerciale ca fiind un act criminal, și au impus pedepse celor care practică la ea. În Michigan, pedepsele sunt severe. Mamele surogat pot fi acuzate de un delict ce duce la o amendă de până la 10.000 $ și un an de închisoare. Iar indivizii care angajează un acord de substituție pot fi acuzați de crimă, ceea ce duce la o amendă de până la 50.000 $ și cinci ani de închisoare. Politicile din afara SUA sunt similare. Marea Britanie, Franța, Germania și Australia consideră substituția comercială o crimă, în diverse grade» (Lee M. Silver, *op. cit.*, p. 215).

Există însă și state americane cu o legislație mai indulgentă. Tocmai de aceea practica mercenariatului matern nu merită riscurile unui stat ca Michigan. Poți foarte bine, arată Lee M. Silver, să treci granița în Ohio «unde o mamă surogat gestațională va fi obligată de tribunal să se conformeze termenilor contractului pe care l-a semnat înainte de a deveni gravidă» (*Ibidem*, p. 217). Mai mult chiar, cheltuielile financiare se rezumă, în principal, la plata unor bilete de avion, sună mult mai mică decât «cei 45.000 $ pe care i-ați cheltui indiferent unde în altă parte trăiește mama surogat" (*Ibidem*).

de a despărți o mamă de copilul pe care l-a purtat în pântecele ei"[27].

Toate aceste date nu fac decât să ilustreze existența unor noi interpretări privind condiția (clasică) a părinților. Ce mai sunt astăzi părinții? - așa ar putea să sune întrebarea. Pentu a putea răspunde, am putea invoca, în termenii lui Ioan Petru Culianu, chiar existența fractalului «părinte».

El este o realitate complexă, virtuală și actualizată, cu mai multe dimensiuni care se conformează totuși unei reguli. Celei de «mamă» sau de «tată», în cazul nostru. Două ar fi, în principal, dimensiunile fractalului «părinte» atunci când se referă la tată. Prima numește pe *tatăl-genetic* sau pe bărbatul taxat drept *bio-tată*. El este cel «care contribuie cu un nucleu de spermatoid la crearea unui copil»[28]. Cea de-a doua dimensiune este a *tatălui-social* sau *adoptiv*. De cele mai multe ori, *bio-tatăl* coincide cu cel *social*.

Exercițiul hermeneutic intervine atunci când plasăm întrebarea: *Cine este adevăratul tată?* Sau tatăl legal? «În cazurile în care există două mame sau doi tați, denumirea de *legal* se poate aplica oricăruia, în funcție de legile statului sau de decizia unui tribunal. Mai mult, denumirea se poate schimba în funcție de decizii ulterioare ale tribunalului»[29]. Altfel spus, primează jocul interpretărilor și, în ultimă instanță, creativitatea minții umane. Ea conferă până la urmă *realitate* uneia sau alteia din interpretări.

La fel se întâmplă și în cazul mamei. Ea este a doua regulă a fractalului «părinte». Spre deosebire de tată, afirmă Lee M. Silver, mama se pretează astăzi la cel puțin trei interpretări. Ele se concretizează în trei tipologii: *mama-genetică, gestațională* și *socială*. Prima tipologie este cea a *mamei-biologice*, sau a *bio-mamei*. Până la apariția FIV-ului și a transferului embrionar nu exista nici o posibilitate de interpretare asupra mamei biologice. Totul era absolut clar. Însă, grație posibilității de separare a informației genetice, «un copil poate avea acum două bio-mame»[30]. Una dintre ele oferă ovulul, iar cealaltă își «închiriază» uterul. Aceasta din urmă este și *mama gestațională*. În

[27] *Ibidem*, p. 112.
[28] Lee M. Silver, *op. cit.*, p. 294.
[29] *Ibidem*, p. 195.
[30] *Ibidem*, p. 194.

sfârşit, *mama socială* este cea care preia şi, eventual, adoptă, creşte şi educă copilul. Modelul clasic continuă să fie şi astăzi cel în care cele trei tipologii materne coincid. Apar însă şi inedite combinaţii, cum ar fi cea în care *mama-gestaţională* preia «rolul celui de-al treilea tip matern»[31]. O alta se referă la situaţii spectaculoase, cum ar fi cea a familiei cu un singur părinte, mai exact cu *tată-unic*. Evident, un asemenea model exclude din start prezenţa femeii, indiferent de ipostazele ei[32].

Poate că ipostaza cea mai provocatoare a fractalului «părinte» rămâne totuşi cea a *mamei-gestaţionale*. În termeni oarecum războinici, ea mai este numită şi *mamă-mercenară* sau *mamă-surogat*[33]. Partizanii unei asemenea variante maternale îşi asumă chiar şi o tradiţie istorică. Nu este vorba de una oarecare, ci chiar de tradiţia biblică. Drept argument este invocat pasajul veterotestamentar în care Rahela, soţia lui Iacov, îi cere acestuia să întreţină raporturi sexuale cu roaba Bilha pentru a avea un copil. Rahela era sterilă, iar un copil nu putea avea decât *prin* Bilha care urma să nască *pe genunchii ei*. Concluzia ar fi că «închirierea uterului» ar fi un fapt acceptat (şi) de Dumnezeu.

Astăzi se distinge între «substituţia tradiţională» – în care mama genetică coincide cu cea gestaţională – şi «substituţia gestaţională» în care materialul genetic este al altei femei. «Acest tip de substituţie este iniţiat în mod caracteristic prin utilizarea gameţilor de la viitoarea mamă şi viitorul tată pentru a obţine ovule fertilizante prin

---

[31] *Ibidem*, p. 195.

[32] La pagina 296 din varianta românească a cărţii sale despre clonare, Lee M. Silver citează o publicaţie «de pe World Wide Web numită *Fathering Magazine* (http://www.fathermag.com)» care susţine bărbaţii, indiferent de rolurile familiale pe care şi le-au asumat: «taţi implicaţi, taţi care sunt părinte principal, taţi singuri şi bărbaţi care aspiră să devină taţi».

[33] Utilizarea sintagmei de *mamă-surogat* este în continuare controversată. Ce este, de fapt, o *mamă-surogat*? *Oxford English Dictionary* defineşte termenul ca fiind «O persoană... care acţionează în locul sau ia locul alteia: un substituent". Într-un articol din 1978, publicat în revista *Time*, se dă prima utilizare socială a termenului de *mamă-surogat*, provocându-se astfel reacţiile adverse ale unor moralişti, legiuitor şi feministe. Principalul lor reproş era conţinut în întrebarea deloc retorică: cum poate o femeie care a născut un copil să fie numită *mamă-surogat* din moment ce ea este mama *adevărată*? (Pentru amănunte, vezi Lee M. Silver, *op. cit.*, p. 201).

FIV. Embrionii care se dezvoltă sunt introduși în uterul mamei surogat, în speranța că unul sau mai mulți se vor implanta și dezvolta»[34].

O asemenea practică este deseori încurajată. Există însă și serioase rezerve sau critici la adresa substituției gestaționale. Ele se referă, în special, la imoralitatea închirierii uterului și la încălcarea voinței lui Dumnezeu; la adulter sau incest, atunci când mama purtătoare este fie mama tatălui, fie sora acestuia; la acuza de «dezumanizare» și chiar de prostituție etc.

O a treia practică de limită a interpretării corpului și sexualității este cea pusă în joc de *noile tehnici de procreare artificială*. Străvechea sexualitate se mută acum din spațiile intime în laboratoarele moderne. Aici există bănci de gameți, de embrioni congelați necesari însămânțării artificiale. Experiențele din aceste inedite "camere nupțiale" provoacă apariția unor situații încă rare, necomune. Este vorba de faptul că o femeie poate fi fecundată de un bărbat anonim sau decedat, sau de acela că mama unei femei poate da naștere copilului propriei fiice. În Spania și Olanda, femeile celibatare pot avea acces la procrearea asistată medical. Statisticile anilor '90 confirmă faptul că asemenea practici tind să se regrupeze sub semnul unui fenomen[35]. În 1993 în Franța, de exemplu, 30.000 de copii s-au născut dintr-un *tată necunoscut* prin donație de spermă și însămânțare artificială. Prognozele indică faptul că în viitorul apropiat 1 copil din 200 va fi conceput în afara trupului mamei[36].

Aceste noi și spectaculoase practici sexuale au consecințe sociale absolut remarcabile. La limită, ele pot dezavua conceptele

---

[34] Lee M. Silver, *op. cit.*, p. 202.

[35] În SUA, inseminarea prin donator, numită și DI, a fost analizată ca fenomen social începând cu anii '80. «Pe parcursul unei perioade de douăsprezece luni, între 1986 și 1987, aproximativ 8.000 medici au oferit servicii de inseminare prin donator unui număr de 77.000 femei, rezultând nașterea a aproximativ 30.00 copii. Adăugați la acest număr toate sarcinile obținute prin DI în fiecare an, fără asistență medicală. Apoi extrapolați până la mijlocul anilor 1990, când rata nașterilor a devenit și mai mare, DI este acceptată de societate și femeile celibatare și lesbiene devin părinți într-un număr din ce în ce mai mare și veți avea o idee despre enormul impact pe care această tehnologie reproductivă simplă l-a avut asupra societății» (Lee. M. Silver, *op. cit.*, p. 224).

[36] Pentru detalii a se vedea Gilles Lipovetsky, *op.cit.*

clasice de filiaţie, maternitate şi paternitate. Ultimul este poate cel mai profund afectat. Noile tehnici de procreaţie artificială duc la dispariţia figurii clasice a tatălui şi la recompunerea inedită a structurilor familiale. Sunt date de ordin demografic care împing şi mai înainte consecinţele. S-a constatat în Occidentul anilor '70 o anume criză a indicelui de fecunditate. Noua generaţie ar fi pusă în imposibilitatea de a o mai înlocui pe cea veche, disipându-se la limită chiar identitatea naţională. S-a scris şi despre iminenţa unui "autogenocid" programat, despre o "sinucidere colectivă" a naţiunilor. Totuşi, datele demografice mai recente demonstrează lipsa de fundament a unor asemenea temeri.

Dincolo de toate acestea, hermeneutul detaşat poate constata faptul că noile practici sexuale ţin de anumite limite ale interpretării trupului. Mintea umană a mers foarte departe cu jocul ei, încercând să recompună ea însăşi ceva din scenariul divin/natural al creaţiei corpului. Omul postmodern abandonează în parte interpretarea clasic–creştină care situa trupul sub semnul *theosis*–ului, numindu-l "templu al Duhului Sfânt". Sparge canoanele vechi ale sexualităţii practicate exclusiv în scopuri procreative. Se ajunge la sexul–plăcere şi la formele ultime ale hedonismului. Or, *putem constata că toate acestea sunt în fond creaţii mentale, exerciţii hermeneutice care au ca obiect corpul omenesc şi, în mod special, sexualitatea.*

Odată cu noile practici procreative, sexualitatea încetează a mai fi obiect al interpretării. Devine ea însăşi o interpretare controlată a datelor genetice. Obiectul interpretării ajunge a fi deopotrivă practică de interpretare. Nu mai are sens să spui, de pildă, despre acuplarea a doi îndrăgostiţi că este un fapt firesc sau un păcat, din moment ce legătura lor nu este consfinţită religios. N-o mai interpretăm într-un fel sau altul. Intervenim noi înşine în scenariul natural al sexualităţii manipulându-i datele. Recompunem în forme inedite combinaţia gameţilor şi embrionilor, provocând naşteri controlate. Omul încearcă să se substituie astfel lui Dumnezeu, dar şi procesului natural de procreare. Se străduieşte să controleze total ceea ce iniţial era numit a fi miracolul creaţiei. *Corpul ajunge să nu mai fie scopul actului procreativ ci, mai curând, ocazia, mijlocul prin care se poate argumenta ingeniozitatea şi subtilitatea demiurgică a minţii omeneşti.*

La limită, aceasta din urmă şi-a propus foarte recent nu numai să manipuleze sexualitatea, dar să creeze mai mult decât un corp. Mai exact, să recreeze Corpul cu majusculă. *Să programeze noua naştere a lui Iisus Hristos*, demonstrând astfel eficienţa incredibilă a noilor tehnologii.

5. "Clonarea lui Iisus" şi noua hermeneutică a textului testamentar

Sexualitatea controlată prin tehnica clonării atinge o formă a sa ultimă, cea care frizează din punct de vedere creştin erezia, propunându-şi să recreeze în laborator clona Mântuitorului. "East European Agency" difuza în jur de 20 octombrie 2000 o ştire conform căreia un grup ocult autointitulat "The Second Coming Project" (Proiectul celei de-a Doua Veniri) şi-a propus să-l cloneze pe Fiul lui Dumnezeu. Acesta ar urma să se nască pe 25 decembrie 2001[37].

Mai întâi să vedem cine sunt artizanii la vedere ai unui asemenea inedit proiect. Mediile informative occidentale prezentau grupul "The Second Coming Project" ca fiind structurat piramidal, având un lider şi 14 filiale în S.U.A., Anglia, Italia, Israel. Centrul acestui conclav ocult s-ar afla în Venice (California). El ar cuprinde oameni de ştiinţă, politicieni, dar şi preoţi cu convingeri radicale, eretice[38]. Cu toţii întreţin o corespondenţă specială pe Internet, după un sistem codificat prin "chat". Au nume de cod, parole şi se salută cu formula biblică "Times are near" (Veacurile sunt aproape). Forţează

[37] Amănunte privind „Marea Blasfemie" a secolului se găsesc în articolul lui Bogdan Comaroni, *Clonarea lui Iisus*, în ziarul „Ziua", 21 octombrie 2000, p. 3. Autorul prin informaţii de primă mână de pe site-ul organizaţiei „The Second Coming Project", codificată „Project T2K". Motto-ul întregii acţiuni este următorul: „In order to save the world from sin, we must clone Jesus to initiate The Second Coming of Crist"(Pentru a salva omenirea de la păcat, trebuie să-l clonăm pe Iisus pentru a iniţia a doua venire a lui Hristos).

[38] Organizaţia oficializează şi numele a doi lideri vizibili. Este vorba de chiar iniţiatorul proiectului, Kristan Lawson şi de Adam Parfrey, unul dintre cei mai radicali adepţi şi interpreţi de limită ai textului neotestamentar. Doritorii de amănunte pot accesa site-ul pe Internet al grupului, care este WWW.clonejesus.com.

astfel textul neotestamentar printr-o lectură pur literală şi lipsită de orice convenţionalisme, înţelegând să pregătească ei înşişi A Doua Venire prin tehnica clonării. Utopie? Blasfemie? Pentru artizanii "Proiectului T2K" nu. Declaraţiile oficiale ale lui Adam Parfrey sunt mai mult decât concludente: "Nu putem să mai aşteptăm, doar prin speranţe şi rugăciuni, să se întoarcă Iisus. *Avem tehnologia să-l readucem printre noi chiar acum* (s.m.). Nu există nici un motiv - moral, legal, ori biblic - ca să nu acţionăm. Ştiinţa clonării ne-a fost dată de la Dumnezeu tocmai pentru a-l readuce pe Pământ pe Hristos"[39].

Procedura manipulării *parousiei* este şi ea anunţată. Se va obţine până la începutul lunii aprilie 2001 o probă biologică a fiului lui Iosif şi al Mariei. Sursele virtuale sunt Giulgiul din Torino (încă neautentificat), lemnul Sfintei Cruci sau părul Mântuitorului. Dintr-una dintre ele se va extrage un ADN care şi-a păstrat intactă compoziţia timp de 2000 de ani. Acesta va fi apoi injectat în nucleul unui ovul provenit de la o fecioară, după tehnica transplantului de nucleu. Totul va fi posibil, susţin fanii T2K, graţie tehnologiei de la *Roslin Institute* (Scoţia) unde a fost clonată şi celebra oiţă Dolly. Ovulul fecundat va fi apoi amplasat în uterul unei fecioare. Totul se va derula cu o maximă minuţiozitate, în aşa fel încât reperele temporale să nu fie depăşite. Implantarea se va face în 26 aprilie 2001, iar naşterea ar urma să aibă loc fix în 25 decembrie 2001. Se va numi "A doua naştere a Fecioarei", consacrând anul 2001 ca *Anno Domini Nuovo 1* de unde va începe renumerotarea anilor.

Această iconoclastă şi blasfemitoare acţiune este, în fond, expresia unei interpretări de limită a Noului Testament. Artizanii proiectului se erijează şi în veritabili hermeneuţi. Adam Parfrey preferă fragmentul neotestamentar 1–7 din *Epistola către Efeseni* a Sfântului Apostol Pavel: "Întru El avem răscumpărarea prin sângele Lui...". Partea ultimă a versetului este lăsată deoparte: "...şi iertarea păcatelor, după bogăţia harului Lui". Liderul proiectului T2K sugerează că fragmentul biblic trebuie înţeles astfel: Apostolul Pavel ştia că în sângele Mântuitorului ar exista proba de ADN necesară clonării lui "la vremea vremurilor", adică astăzi, când tehnologia necesară a fost în sfârşit perfectată! Interpretarea lui Parfrey atinge o

[39] Bogdan Comaroni, *Clonarea lui Iisus*, p.3.

limită negativă, cea reprezentată de interpretarea literală, vulgară, complet desacralizată și iconoclastă a unui text creștin revelat.

Kristan Lawson, în schimb, își extrage "argumentele" dintr-un alt loc neotestamentar. Este vorba de *Cina cea de Taină*. Sunt invocate de aici fragmentele 26; 26–29: "Iar pe când mâncau ei, Iisus, luând pâine și binecuvântând, a frânt și, dând ucenicilor, a zis: Luați, mâncați, acesta este trupul Meu. Și luând paharul și mulțumind, le-a dat, zicând: Beți dintru acesta toți. Că acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor. Și vă spun vouă că nu voi mai bea de acum din acest rod al viței până în ziua aceea când îl voi bea cu voi, nou, în împărăția Tatălui Meu". În interpretarea lui Lawson, accentul cade pe anumite versete: "*Beți dintru acesta toți. Că acesta este Sângele Meu...*" și continuarea: "*...vă spun vouă că nu voi mai bea de acum din acest rod al viței până în ziua aceea când îl voi bea cu voi, nou, în împărăția Tatălui Meu*". Rodul viței este vinul. Acesta este în textul neotestamentar simbolul sângelui divin și, la limită, sângele însuși. Anunțând o nouă întâlnire cu apostolii în Împărăția Cerurilor, Iisus le-ar fi cerut acestora "să-i conserve sângele pentru ca generațiile viitoare, când vor afla de tehnologia clonării, să-l poată reînvia"[40].

Pentru Biserică o asemenea interpretare este, evident, o blasfemie. Ea nu cred că poate convinge decât mințile structurate după un model *science fiction*, oricând dispuse să regăsească în Biblie locuri camuflate ale prezenței și acțiunii unor tehnologii perfecționate, a unor arme nucleare și civilizații extratereste. Din subtext se profilează deja figura unui Iisus vizionar și încrezător în puterea oamenilor de a-l reînvia peste timp prin mijloace tehnologice. Atingând de acum domeniile blasfemiei și pe cele ale speculațiilor fantasmagorice, interpretarea lui Kristan Lawson atinge totuși o limită peste care cu greu ne mai putem imagina o trecere.

Ea a stârnit reacția castei științifice, dar și pe cea a Bisericii catolice. Savanții s-au arătat a fi sceptici în ceea ce privește reușita proiectului[41], iar Vaticanul l-a calificat drept o monstruozitate sata-

---

[40] *Ibidem.*

[41] Biologul Arthur Caplan, directorul Centrului de Etică Biologică de la Pennsylvania University a declarat: „O astfel de încercare nu are prea mulți sorți de izbândă. Va fi

nică. “Dacă se va întâmpla aşa, în acel corp nu va intra nici un duh sfânt, ci chiar Antichristul, aceasta fiind ultima încercare a lui Satan de a domina omenirea”[42]. Drept argument se aduce în atenţie şi un fragment al “Profeţiilor de la Fatima” legate de epifaniile mariale în care se spune: “Cât trebuie să sufere pruncul, văzându-i pe oameni cum încearcă să-l recreeze într-un trup fără suflet”. Oricum, din perspectivă hermeneutică, (re)naşterea controlată a Mântuitorului prin tehnica clonării reprezintă expresia unei interpretări de limită a corpului, sexualităţii şi textului testamentar până mai ieri dificil de imaginat, iar astăzi (aproape) imposibil de acceptat.

6. Două concluzii

Am încercat să prezint în acest mic studiu câteva dintre imaginile şi reprezentările corpului şi sexualităţii, din antichitate şi până astăzi. Unele dintre ele pot fi înţelese şi ca practici de limită ale interpretării. Plecând de la un splendid eseu al lui Culianu – "Un corpus pentru corp" –, am aplicat propria lui hermeneutică de tip fractal asupra a patru dintre teoriile clasice, antice, privind sexualitatea.

Numărul de pagini rezervate acestui text mi-au permis doar să explorez limitele interpretării teoriei aristotelice a polarităţii sexelor în creştinismul medieval occidental, în protestantism şi în (post)modernism. Pe urmele lui Ioan Petru Culianu, am regăsit anumite expresii sociale ale ducerii la limită a polarităţii aristotelice a sexelor. Ele se referă la misoginism, la demonizarea femeii şi la reprezentarea acesteia ca un “bărbat imperfect”.

O primă concluzie ar fi aceea că, peste timp, fantasmele erosului omenesc, îndelung inhibate şi ţinute sub control de creşti-

foarte greu să se obţină clonarea folosindu-se o probă biologică de 2000 de ani. Pentru asta trebuie un ADN în perfectă stare. Apoi cine poate spune cu certitudine că relicvele sunt autentice. Nici despre Giulgiul din Torino nu se ştie nimic sigur, darămite despre alte probe de sânge, sau chiar de epidermă”. (Bogdan Comaroni, *art.cit.*, p.3).

[42] *Ibidem*.

nismul medieval și protestantism, au irupt în timp și istorie. În cuprinsul acestui secol asistăm la o răsturnare radicală a situației. Se trece de la austeritatea ultimă a reprezentărilor despre trup și sex, la un spectacol necenzurat al plăcerii și exhibării sexuale. Feminismul și hedonismul contemporan pot fi interpretate și ca o replică de limită dată mentalității medievale creștine și protestante cu privire la trup și sexualitate. "Revoluția sexuală" (post)modernă culminează astăzi cu transsexualismul și "sindromul mamelor–purtătoare", cu noile tehnici de procreare și, în cele din urmă, cu recenta încercare de clonare și naștere controlată a Mântuitorului Iisus Hristos.

Ultima concluzie este, că, în fond, avem de-a face cu rezultatele unor interpretări diverse, îndrăznețe și chiar blasfemiatorii cu privire la corp și sexualitate. Ele devin posibile grație mecanismelor creative ale minții omenești. Or, jocurile minții sunt departe de a-și fi epuizat astăzi toate posibilitățile interpretative și creative cu privire la corp și sexualitate. Viitorul ne poate rezerva, din acest punct de vedere, multe și inedite surprize.

Constantin SĂLĂVĂSTRU

APLICAȚII ALE CONCEPTULUI DE INTERPRETARE ÎN LOGICĂ

Applications of the Concept of Interpretation in the Logic
(Abstract)

This paper points out the specific way in which the concept of „interpretation" becomes manifest in a rather distinct and interesting field of knowledge: logic.
My own methodological assumption relies on a parallelism between the functions of the concept of „interpretation" when applied to hermeneutical, respectively logical texts. For this, I take into consideration the following elements of interpretation in logic: the kind of order as object of interpretation, the creative aspect of interpretation, the practical-operational function of logical interpretation, the unconstraining character of interpretation in logic.
Without forgetting the proper sense of the concept I am referring to, its application in the field of logic gives it a new identity, thereby enriching our whole understanding of the concept.

1. Tipul de ordine ca obiect al interpretării

Care este specificul relației de interpretare în domeniul logicii? Interpretarea este o relație între un *dat* (obiectul interpretării) și un *rezultat* (finalitatea interpretării). În ce se concretizează aceste elemente structurale ale interpretării în cazul în care relația se manifestă în domeniul logicii? Să luăm în atenție câteva ilustrări celebre și să vedem cum ar putea fi analizate din punctul de vedere al instanțelor interpretării.

Prima are în vedere interpretarea lui George Boole asupra logicii tradiționale, interpretare care a constituit un punct de cotitură în dezvoltarea logicii. Care sunt articulațiile propunerii lui Boole în

domeniul logicii şi care sunt semnificaţiile ei ca interpretare? Două lucrări sunt fundamentale pentru ceea ce am putea numi azi interpretarea lui Boole asupra logicii tradiţionale: *The Mathematical Analysis of Logic* (1847) şi *An Investigation of the Laws of Thought* (1854). În chiar debutul celei de-a doua lucrări, Boole îşi declară deschis intenţiile: "scopul tratatului de faţă este de a cerceta legile generale ale acelor operaţii ale gândirii prin care se realizează raţionamentul; de a le da o expresie în limbajul simbolic al unui calcul, iar pe acest fundament de a stabili ştiinţa logicii şi de a-i construi metoda"[1]. Din chiar acest mic fragment al lui Boole, descoperim care este – în concepţia lui – obiectul construcţiei (interpretării) sale şi care este rezultatul pe care-l urmăreşte. Obiectul investigaţiei: legile generale care circumscriu raţionamentul. Acestea se regăsesc, fireşte, în substanţa logicii tradiţionale, fiindcă ea s-a ocupat cu analiza legilor gândirii şi a operaţiilor raţionării. Rezultatul pe care îl urmăreşte: a da legilor gândirii care guvernează raţionamentul "o expresie în limbajul simbolic al unui calcul".

Rezultă din aceste observaţii câteva consecinţe semnificative pentru modul în care este recuperat sensul termenului *interpretare* în domeniul logicii. La Boole cel puţin – dar situaţia se regăseşte şi la alţi exegeţi ai domeniului logic – obiectul reflecţiei şi interpretării rămâne *un anumit tip de ordine* (aici ordinea logică promovată de logica tradiţională), concretizat într-un ansamblu de legi care guvernează actele de raţionare. Prin urmare, interpretarea la care asistăm nu are în vedere logica tradiţională în calitatea ei de construcţie discursivă, ci ordinea de gândire pe care ea o propune. Din ce punct de vedere? Din punctul de vedere al *mijloacelor de exprimare* a acestui tip de ordine.

Un fapt interesant ne atrage atenţia: tipul de ordine rămâne acelaşi şi în logica tradiţională dar şi în interpretarea pe care o propune Boole (Boole subliniază explicit acest lucru: că el vrea să dea o expresie simbolică operaţiilor prin care se manifestă raţionamentul în logica de tradiţie). Ce se schimbă însă, pentru ca, în cazul propunerii lui Boole, să putem vorbi de o interpretare? Maniera de a

[1] George Boole, *Cercetare asupra legilor gândirii*, în: *Logică şi filosofie: orientări în logica modernă şi în fundamentele matematicii*, Editura Politică, Bucureşti, 1966, pp. 30 - 53 (citatul la p. 30).

manipula, de a face cunoscut și înțeles acest tip de ordine. Așadar, cel puțin în acest caz, interpretarea constă într-o inovare și instituire de sensuri, dar nicidecum și în propuneri de noi semnificații (fiindcă ordinea la care trimit noile sensuri – noile înfățișări simbolice ale construcției teoretice propuse – este aceeași).

Mai clar și mai direct spus, Boole constată că limbajul natural în care se exprimă legile gândirii în logica tradițională este inadecvat din punctul de vedere al exactității, preciziei, acurateței, univocității. Simbolistica unui astfel de limbaj (convențională, cum sublinia încă Aristotel) stă mereu sub semnul ambiguității. Astfel încât, de multe ori, nu știm exact ce operație logică se ascunde sub o asemenea înfățișare și ce lege logică o guvernează. Ne trebuie altceva pentru a exprima ideile și legile logice și, pentru Boole cel puțin, acest "altceva" pe care l-a avut la îndemână a fost limbajul matematic. Boole a constatat că există anumite similitudini între unele operații elementare ale matematicii și operații ale gândirii pe care logica le investighează în mod curent. Nu am putea să exprimăm aceste operații ale gândirii și combinațiile lor în raționamente cu ajutorul expresiilor operațiilor matematice, mai bine definite și mai adecvate unui calcul logic? Răspunsul afirmativ s-a concretizat într-un tratament algebric care înfățișa logica tradițională într-o "haină" cu totul nouă după care putea fi recunoscută mult mai ușor, mai potrivită spiritului de exactitate și precizie la care aspira.

De altfel, și obiectul pe care se lucrează dar și rezultatul care este vizat sunt subliniate explicit de Boole. Există intenția prezentării acestei științe a raționamentului (logica tradițională) prin intermediul unui limbaj simbolic, o continuare de altfel a eforturilor lui Leibniz de a instaura acea *characteristica universalis*, grație faptului că "așa cum i-a fost înfățișată Greciei antice în expunerea parțial tehnică și parțial metafizică a *Organonului*, ea a continuat să ființeze până în ziua de astăzi aproape fără nici o schimbare esențială"[2]. Descoperim la Boole intenția de a se debarasa de intuitivismul prezentării și înțelegerii tradiționale a logicii în favoarea unei prezentări simbolistice. Originea acestei opțiuni se regăsește, cum am afirmat, în constatarea unor similitudini între operațiile intelectului înfățișate de logică și ope-

[2] *Ibidem*, p. 30.

rațiile algebrice: "există nu numai o strânsă analogie între operațiile gândirii în procesul raționării în genere și operațiile ei în știința particulară a algebrei, ci, într-o măsură considerabilă, un acord riguros între legile după care se conduc cele două clase de operații"[3].

Considerațiile pornind de la interpretarea lui Boole vizând problema obiectului interpretării ca și cea a rezultatului interpretării pot fi întărite cu analiza unei interpretări ce vizează o operă aristotelică: *Analitica primă*. Ne referim la interpretarea propusă de Lukasiewicz teoriei silogismului la Aristotel[4]. Interpretarea lui Lukasiewicz este o "reacție" la interpretările propuse de medievali *Analiticii prime* a lui Aristotel. Analizând atent textele aristotelice, Lukasiewicz constată o discrepanță flagrantă între ceea ce ne-a transmis tradiția medievală în legătură cu silogistica aristotelică și ceea ce îngăduie cu adevărat textele aristotelice.

Tradiția a prezentat silogistica aristotelică drept o colecție de scheme de inferență, în timp ce din textul aristotelic se desprinde concluzia că el nu e o schemă de inferență ci o lege logică (o teză a sistemului). Iată textul aristotelic: "dacă A este enunțat despre toți B și B despre toți C, atunci A trebuie enunțat despre toți C (...). Și la fel, dacă A nu este enunțat despre nici un B, iar B despre toți C, este necesar ca A să nu aparțină nici unui C"[5]. Dacă am avea de-a face cu o schemă de inferență, ar trebui să se pornească de la adevărul premiselor. Or, textul aristotelic se prezintă în termeni de "dacă... atunci", ceea ce înseamnă că el nu spune că una sau alta dintre premise sunt adevărate, ci numai că *dacă* premisele sunt adevărate, *atunci* este adevărată și concluzia. Avem de-a face cu o implicație de la premise la concluzie. În transcripție modernă, textul aristotelic invocat devine: (BaA & CaB) → CaA (modul *Barbara* al silogisticii clasice); (BeA & CaB) → CeB (modul *Celarent* al silogisticii clasice).

Dacă lucrurile stau în acest fel (și, după opinia lui Lukasiewicz, nu există nici un dubiu în acest sens), atunci silogistica

---

[3] *Ibidem*, p. 35.

[4] Jan Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford, 1951.

[5] Aristotel, *Analitica primă*, I, 4, 25 b, 26 a în: Aristotel, *Organon*, I, Editura Iri, București, 1997, pp. 201 - 480 (citatul la p. 257).

lui Aristotel nu este nimic altceva decât primul sistem axiomatic al științei logicii care, deși nu a fost construit cu instrumentele logicii moderne, poate fi construit cu aceste instrumente. Cu două legi de identitate, cu două moduri silogistice (*Barbara* și *Datisi*), cu două definiții (ale propozițiilor categorice E și O) și cu două reguli de inferență (regula substituției pentru termenii silogistici și regula detașării pentru expresiile silogistice) și cu instrumentarul deductiv al calculului propozițional, Lukasiewicz axiomatizează într-o manieră modernă silogistica aristotelică, dând o nouă interpretare a ei.

Ce constatăm în această interpretare propusă de Lukasiewicz? Că *tipul de ordine a gândirii* este același, atât în *Analitica primă* cât și în interpretarea lui Lukasiewicz. Aristotel urmărește să teoretizeze următorul tip de ordine: cum se trece în mod necesar de la ceva dat (premisele) la ceva obținut din ceea ce este dat (concluzia). Or, Lukasiewicz urmărește să dea o nouă formă explicativă acestui tip de ordine. Forma explicației diferă la cei doi autori: la Aristotel (cel puțin în maniera în care apare el în tratatele clasice) din premise adevărate și silogism corect avem concluzie adevărată, la Lukasiewicz din aplicarea regulilor la axiome rezultă concluzia adevărată. Semnificația rămâne neschimbată, în timp ce sensurile se schimbă.

Diversificarea logicii contemporane oferă destule puncte de sprijin în vederea susținerii ideii că semnificația este *tipul de ordine* propus, care devine obiect al interpretării, că ea este unică și în obiectul interpretării și în rezultatul interpretării, iar ceea ce dă identitatea interpretării în logică este *instituirea de noi sensuri pentru tipul de ordine avut în vedere*. Este sugestivă – din acest punct de vedere – o remarcă a lui Boole care are în vedere chiar manifestarea relației de interpretare în domeniul logicii: "orice sistem de interpretare care păstrează neatins adevărul relațiilor presupuse este permis în egală măsură; astfel, același procedeu poate să reprezinte într-o schemă de interpretare soluția unei probleme privind unele proprietăți ale numerelor, într-o alta soluția unei probleme geometrice, iar într-o a treia soluția unei probleme de dinamică sau optică..."[6].

O ilustrare și o generalizare vin în sprijinul a ceea ce afirmam anterior. Într-o analiză asupra pluralismului contemporan al logicii,

[6] Citat după: Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, 4, Editura Tehnică, București, 1998, p. 56.

Robert Blanché distinge între logica clasică, logicile paraclasice şi logicile neclasice[7]. Logicile paraclasice sunt acelea care au abordat sistemele clasice pe căi diferite față de cele cu care ne-a obişnuit tradiția. Problematica şi căile de soluționare ale ei rămân, în linii generale, aceleaşi, în timp ce modul de prezentare ("forma") este diferită. Din acest motiv, ele pot fi considerate *interpretări* ale sistemelor clasice. Logicile neclasice rup şi cu problematica (sau cu o parte a ei), motiv pentru care ele sunt mai degrabă considerate *devianțe* ale logicii clasice şi nu interpretări ale ei. Deducția naturală este o interpretare a logicii clasice, logica polivalentă este o devianță a ei.

Generalizarea la care am făcut aluzie ține de aşa numita *teorie a corespondenței*[8]. Ea pune în evidență anumite "corespondențe formale" între diferite "logici schismatice" (acelea care se diferențiază de logica clasică prin sărăcirea sau îmbogățirea constantelor logice) în urma degajării *sensului diferit* pe care anumiți functori îl au în astfel de sisteme de logică. Prin urmare – lasă să se înțeleagă această teorie – din punct de vedere al ordinii formale (tipul de ordine a gândirii) aceste sisteme sunt izomorfe. Diferența se manifestă la nivelul sensului (formei) pe care o îmbracă acest tip de ordine. Avem, deci, o poartă de intrare spre a considera aceste sisteme de logică drept interpretări ale logicii clasice.

2. Sensul creator al interpretării în logică

Manifestarea relației de interpretare în domeniul logicii este, poate, singura interpretare *creatoare de lumi noi*. În general vorbind, interpretarea în logică se propune pentru un sistem de semne ce stipulează anumite relații între obiectele logice, relații care generează un anumit tip de ordine a acestor obiecte. Dacă dăm o interpretare

[7] Robert Blanché, *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Armand Colin, Paris, 1970; *Introduction à la logique contemporaine*, Armand Colin, Paris, 1968.

[8] J. van Benthem, *Corespondence Theory*, in: D.Gabbay, F.Guenthner, *Handbook of Philosophical Logic*, 4 vols, D.Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1983 - 1989, pp. 167 - 249. A se vedea şi comentarii în: Frédéric Nef, *Les logiques non classiques sont-elles des logiques? Dans quelle mesure sont-elles non classiques?* în: Denis Miéville (éditeur), *Introduction aux logiques non classiques*, "Travaux de logique", no 11, octobre 1997, Université de Neuchâtel, pp. 1 – 13.

unui sistem de semne ca ordine propusă pentru obiectele logice avute în vedere, atunci creăm o lume nouă care, în afara tipului de ordine pe care se fundează, nu mai are nimic comun cu lumea de la care a pornit, cu obiectele logice care au "populat" această lume a sistemului de semne de la care am plecat. Aceste "lumi" create prin interpretare sunt *forme de reprezentare* diferite ale faptului dat (tipul de ordine propus pentru explicarea relațiilor dintre "obiectele logice").

Referindu-ne la ilustrările anterioare, vom putea să constatăm că propunerea lui Boole în marginea unor operații algebrice de bază care să "reprezinte" anumite operații ale intelectului ce intervin în raționament a avut ca rezultat o lume nouă, cu totul diferită de aceea pe care o reprezintă operațiile de bază de la care s-a plecat: este vorba de lumea obiectelor logice care se pot combina în aceleași înfățișări în care se combină și obiectele algebrice și care pot fi suspuse unui calcul ce ar trebui să reflecte, simbolic, diversitatea raționamentului în act. Boole este chiar mai îndrăzneț și ne atrage atenția că aceeași schemă de reprezentare poate să fie expresia unei probleme de logică (și avem aici un rezultat al interpretării și o lume construită prin această interpretare), a unei probleme de geometrie (și avem o altă interpretare și, evident, o altă lume de obiecte), a unei probleme de fizică sau de mecanică (care sunt, firește, noi interpretări propuse aceleiași scheme logice).

Lucrurile se petrec în același fel și în cazul interpretării lui Lukasiewicz la *Analitica primă* a lui Aristotel. Lukasiewicz urmărește să "explice" *ordinea logică* schițată în *Analitica primă* pe o cale mai convenabilă spiritului modern al logicii: metoda axiomatică. Ordinea este, cum am subliniat, aceeași, dar calea diferită duce la lumi diferite. Calea axiomatică pe care o asumă Lukasiewicz duce la o proliferare a teoremelor acestui sistem de logică de o manieră mult diferită de aceea a lui Aristotel. Opinia generală era aceea că, lucrând în cea mai mare parte inductiv și ilustrativ, Aristotel a reușit, în urma unei activități laborioase, să investigheze toate posibilitățile de combinare a propozițiilor categorice în triade silogistice, să determine o serie de reguli ale combinării lor și, pe această bază, să delimiteze silogismele valide de silogismele nevalide. Beneficiind de un ansamblu conceptual, de un număr de legități și de posibilitatea deciziei, teoria era, în liniile sale generale, constituită. Or, la Lukasiewicz, lumile diferite pe care

le creează interpretarea țin de modul de deducere a teoremelor, de "scriitura" în care este plasat tipul de ordine dat etc. Astfel de lumi noi (în sensul logic al termenului) se regăsesc și în interpretările la cele două mari capitole ale logicii tradiționale (calculul propozițiilor și calculul predicatelor) date de Russell și Whitehead sau Hilbert și Ackermann.

Aspectele legate de *creativitatea interpretărilor* în domeniul logicii sunt parcă mai bine puse în evidență de modalitățile în care s-au construit diferitele sisteme de logică ce se manifestă ca propuneri interpretative ale logicii clasice. De exemplu, *logica modală* este o interpretare în "lumea modalităților" a anumitor regularități ale logicii clasice. Interpretarea aceasta, deși păstrează "ordinea logică" de la care a plecat, ne plasează într-o lume complet nouă (lumea relațiilor dintre necesar, posibil, contingent și imposibil) care, ca ideație, este cu totul altceva față de lumea dualității adevărat - fals. Fără îndoială că acest sistem de logică – ca interpretare a unor fragmente ale logicii de tradiție – asumă și relații sau ordini noi, care rezultă din funcționarea modalităților unele în raport cu altele, dar ele constituie "aplicații" ale legilor logicii la această lume nouă. La fel se întâmplă și în cazul altor sisteme de logică: logica deontică (care creează "lumea normelor"), logica erotetică (care creează "lumea intrebărilor") etc.

Chiar atunci când dăm un *sens* unui semn care constituie element al unei construcții simbolice pentru un tip de ordine logică, noi propunem o lume nouă pentru semnul astfel introdus, ceea ce se răsfrânge, multiplicat desigur, la nivelul întregii construcții. Dacă vom conveni că (p), (q), (r) sunt propoziții simple ale sistemului de logică pe care-l construim, atunci aceste semne ne instalează în lumea propozițiilor simple ale sistemului, dacă vom conveni că (v), (&), (/) constituie simboluri pentru relațiile dintre propozițiile simple, atunci aceste semne ne vor instala în lumea relațiilor dintre propozițiile simple. Dacă vom conveni că (A) și (P) reprezintă stările de "actualizare", respectiv "potențializare" a două mărimi fizice canonic conjugate (q și p), iar (S) și (O) exprimă subiectivitatea, respectiv obiectivitatea lor (cum face Lupașcu în încercările sale asupra logicii la nivel microfizic), atunci aceste interpretări date simbolurilor ne vor transfera în lumea relațiilor microfizice.

În dezbaterea logică a secolului nostru, cel puțin două nume de marcă ne susțin în această încercare de a arăta că în logică interpretarea este creatoare de noi lumi: Wittgenstein și Carnap. În *Tractatus logico-philosophicus*[9], Wittgenstein își propune *determinarea lumii* pe aliniamentele logicii ei structurale și constată că elementul determinant al lumii nu este *datul* (ființarea) ci *faptul* (asumat drept "ceea ce se petrece"): "faptele în spațiul logic constituie lumea" (1.13). Dar faptul constituie existența a ceea ce Wittgenstein numește *stare de lucruri*, considerată drept o combinație de obiecte (2.01). Cum obiectul conține în sine toate posibilitățile sale de manifestare într-o stare de lucruri, dacă cunosc obiectul, atunci cunosc și posibilitățile sale într-o stare de lucruri. Noi nu luăm contact direct cu faptul, ci doar cu o *imagine* a lui, care este un *model al faptului* (dar nu faptul ca atare). Modelul faptului (imaginea) este o *formă de reprezentare* a faptului. Dacă faptul se manifestă în spațiul logic, atunci forma sa de reprezentare este o formă logică, considerată o *situație posibilă în spațiul logic* (2.202). Imaginea, ca formă de reprezentare a faptului, este asumată prin ceea ce reprezintă (sensul imaginii).

Care este imaginea faptului? Răspunsul este dat de Wittgenstein în axioma (3) din *Tractatus:* imaginea faptului este gândirea. A gândi un fapt înseamnă a-ți face o imagine despre el. Dacă imaginea este adecvată faptului, gândirea este adevărată. Elementul esențial al gândirii (ca imagine a faptelor) în care sensul se determină pe baza concordanței sau neconcordanței cu faptul, determinând caracterul adevărat sau fals al imaginii, este *propoziția.* Ansamblul propozițiilor constituie limbajul, prin care lumea (ca totalitate a faptelor) este adusă la cunoștința noastră cu ajutorul *simbolurilor.* Noi reprezentăm un simbol prin semne, dar dacă unul și același semn redă simboluri diferite, semnificarea se face în mod diferit.

Să subliniem un lucru esențial ce rezultă din analizele lui Wittgenstein și care ne este de folos aici: semnificarea prin intermediul semnelor este arbitrară, convențională, motiv pentru care adoptarea unui mod de semnificare nu este esențială, însă rămâne esențială, după Wittgenstein, *posibilitatea unui mod de semnificare.* Posibilitatea unui mod de semnificare înseamnă, în contextul pe care-l

[9] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* Editura Humanitas, București, 1991.

discutăm, posibilitatea interpretării sistemului de semne şi creării de lumi noi în raport cu cele semnificate prin sistemul de semnificare propus. Aceasta cu atât mai mult cu cât, în orice limbaj instituit ca mod de semnificare, există posibilitatea *traducerii* semnificaţiilor dintr-un sistem de semne în altul. Or, cel puţin pentru Donald Davidson, orice traducere este o interpretare. Analiza conceptului de *posibilitate de adevăr* ca interpretare a unei propoziţii întăreşte ideea creativităţii relaţiei de interpretare în domeniul logicii.

Cel de-al doilea nume pe care-l invocăm este cel al lui Carnap. În *Semnificaţie şi necesitate. Un studiu de semantică şi logică modală*[10], autorul are în vedere conturarea unei metode pentru determinarea sensului şi semnificaţiei diferitelor construcţii logico-lingvistice. Un concept fundamental al angrenajului teoretic şi practic-operaţional al autorului este cel de *descripţie de stare* ("state-description"), similar celui de "lume posibilă" (Leibniz) sau celui de "stare de lucruri" (Wittgenstein). Ce înţelege Carnap prin descripţie de stare? Să-l ascultăm: "o clasă de propoziţii din S_1 (limbajul ce constituie obiect al analizei, *n.n.*C.S.) care conţine pentru orice propoziţie atomară sau această propoziţie sau negaţia ei, dar nu pe amândouă, şi nu conţine alte propoziţii"[11].

Anumite explicaţii sunt necesare. Limbajul S_1, în calitatea lui de sistem de semne, este pus să reprezinte o anumită lume, o anumită realitate posibilă. Reprezentarea aceasta este mijlocită de semne, fiindcă noi nu putem aduce direct obiectele lumii pentru a le pune în calitate de semne şi a forma cu ele un anumit limbaj. Din acest motiv, vom reprezenta lumea prin descrierea ei, adică prin punerea în mişcare a unui sistem de propoziţii (propoziţia fiind elementul minimal al unei descripţii a lumii). În acest fel, vom da o "descripţie de stare" a lumii, care se constituie ca o colecţie de propoziţii (nu de lucruri şi obiecte, aşa cum e lumea). Aceste propoziţii pot fi de mare complexitate. Dacă le segmentăm succesiv, ajungem la elementele ultime ale unei descripţii de stare, aşa numitele propoziţii atomare.

Ele descriu proprietăţi sau relaţii ale obiectelor pe care descripţia de stare le înfăţişează. Nici un obiect nu poate conţine o proprietate şi negaţia ei şi nici nu poate să întreţină şi să nu întreţină o

[10] Rudolf Carnap, *Semnificaţie şi necesitate. Un studiu de semantică şi logică modală*, Editura Dacia, Cluj, 1972.
[11] *Ibidem*, p. 52.

relație cu un altul, motiv pentru care nici descripția de stare nu poate conține o propoziție atomară și negația ei. Descrierea proprietăților pe care un obiect le are, a acelora pe care un obiect nu le are, descrierea relațiilor pe care un obiect le întreține cu altele, a acelora pe care nu le întreține epuizează tot ce se poate spune despre un obiect pe care îl "descrie" o descripție de stare. Avem aici o explicație a înțelesului conceptului de descripție de stare. Numai că posibilitățile în interiorul unei descripții de stare sunt multiple, ceea ce ne poate duce la interpretări multiple și la crearea de lumi diferite.

3. Funcția practic-operațională a interpretării logice

Relația de interpretare are, în domeniul logicii, o *funcție practic operațională,* instrumentală. A interpreta în logică înseamnă a "investi" un semn (sau un sistem de semne) cu posibilitatea de a se manifesta creator în interiorul construcției din care el face parte. Aspectele acestea sunt mai vizibile în sistemele moderne ale logicii, acelea care se bazează pe un limbaj specializat și în care descoperim evidentă această preocupare pentru a înzestra semnele și sistemele de semne cu posibilitatea de a lucra în interiorul unei organizări semnice. Petre Botezatu[12], în tentativa sa de a construi un sistem de logică naturală care să depășească extremele (artificialitatea constructivismului axiomatic și dar și intuitivismul logicii de tradiție), a atras atenția că un sistem de semne și regulile după care ele se manifestă nu constituie încă o logică. Ele ne plasează doar în "anticamera logicii", iar următorul pas pe care trebuie să-l facem pentru a ne instala în fotoliul confortabil al logicii este acela de a da un sens (adică o interpretare) semnelor și relațiilor dintre ele. Cu instituirea unui sens, semnele participă la dinamismul construcției în care apar.

Dacă deschidem *Principia Mathematica* a lui Russell și Whitehead[13], vom constata cu ușurință că "semnele" se introduc cu un scop bine determinat: să poată fi utilizate eficient în "producerea"

[12] Petre Botezatu, *Schiță a unei logici naturale - logica operatorie,* Editura Științifică, București, 1969, p. 12: "A dezvolta un sistem de calcul logic nu înseamnă încă a face logică. Este anticamera logicii. Abia interpretarea logică a acestui calcul ne îndreaptă către o logică...".

[13] A.N.Whitehead, B.Russell, *Principia Mathematica,* volume I, second edition, Cambridge University Press, 1925, pp. 90 – 97.

teoremelor acestui sistem logic. Când Russell şi Whitehead introduc în sistemul lor semnul ("⊃"), ce exprimă implicaţia materială, introducerea se face prin următoarea definiţie:

$$(p \supset q) \equiv (-p \vee q)$$

Această introducere a semnului ("⊃") este intrumentală: oricând vom întâlni acest semn într-o formulă logică, vom putea să îl înlocuim cu echivalentul lui (dacă vom constata că această înlocuire ne este utilă pentru ceea ce vrem să facem cu formula dată) obţinând, astfel, o formulă echivalentă (care are aceeaşi valoare de adevăr) cu formula dată. La fel se procedează şi cu alte categorii de semne ale sistemului.

Temeiul pentru care se procedează de o asemenea manieră ţine tocmai de "productivitatea" unui sistem logic: deducerea a cât mai multe teoreme (formule logice adevărate) în interiorul sistemului. Această productivitate a sistemului logic se bazează tocmai pe funcţiile operaţionale prin care s-au introdus şi pe care le îndeplinesc termenii şi regulile sistemului. Să urmărim demonstraţia teoremei (2.05) din sistemul Russell-Whitehead pentru a detecta această funcţie operaţională a semnelor:

2.05: $(q \supset r) \supset ((p \supset q) \supset (p \supset r))$

Demonstraţie:

Pornim de la principiul sumei (axioma a cincea a sistemului Russell-Whitehead):

$$(q \supset r) \supset ((p \vee q) \supset (p \vee r))$$

În această axiomă facem substituţia (–p / p: p este înlocuit cu –p) şi obţinem formula:

Sum: $-p / p : (q \supset r) \supset ((-p \vee q) \supset (-p \vee r))$ (1)

unde aplicăm definiţia implicaţiei şi obţinem:

(1) 1.01: $(q \supset r) \supset ((p \supset q) \supset (p \supset r))$ (2)

care nu e nimic altceva decât formula dată.

Trecerea de la o secvenţă la alta se bazează tocmai pe asumarea definiţiilor operaţionale ale semnelor, sistemelor de semne sau regulilor. Hilbert şi Ackermann au propus o metodă de decizie – metoda formelor normale – care exploatează la maximum definiţiile instrumentale ale semnelor sau secvenţelor de semne[14]. Aspectul a

[14] D.Hilbert, W.Ackermann, *Grundzüge der Theoretischen Logik*, 5.Auflage, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg-New-York, 1967, pp. 15 – 18.

fost sesizat chiar în legătură cu procedura de construcție asumată de lucrarea pe care am invocat-o: "când *Principia* definește implicația materială după cum urmează: $(p \supset q) \equiv (-p \vee q)$ și produsul logic prin intermediul sumei: $(p \,\&\, q) \equiv -(-p \vee -q)$ se uzează de o definiție simbolică și nu de o definiție pentru ceea ce simbolul semnifică. În acest caz, o astfel de definiție se spune că este *contextuală* sau de uzaj, căci simbolurile $\supset$ și & sunt *simboluri incomplete*"[15] (care, luate izolat, sunt lipsite de semnificație). Ceea ce l-a f•cut pe Jean Ladrière să afirme că "un sistem formal este o teorie deductivă considerată dintr-un punct de vedere combinatoric, abstracție făcând de orice conținut de sens pe care l-ar putea avea prin ea însăși. Mai exact, limbajul în care este formulat un sistem formal este definit independent de orice interpretare" [15:21:1030].

Putem trage de aici o concluzie, care ni se pare interesantă, cu privire la *sensul* semnelor în interiorul unui demers logic, mai ales în construcțiile axiomatizate: semnul logic nu are un sens, ci o *utilizare* eficientă în sistemul dat[16]. Sau, dacă vrem să exprimăm mai exact aceste realități, am putea spune că sensul unui semn este utilizarea sa în sistemul cognitiv în care este integrat. Dacă medităm atent la modul de construcție a limbajelor – chiar și a limbajului natural și a aventurii sale istorice – nu putem să nu constatăm că există destule căi pentru a recupera acest înțeles al sensului chiar și la acest nivel: semnele

[15] *Encyclopaedia Universalis*, corpus 20, Paris, 1996, p. 405; Cu referire la asumarea simbolică a noțiunii de clasă, Russell și Whitehead notează în *Principia Mathematica:*"În sistemul nostru, simbolurile pentru clase, ca și cele pentru descripții, sunt simboluri incomplete: «utilizările» lor sunt definite, dar în ele însele, ele nu sunt puse să semnifice ceva. Rezultă că uzajul unor asemenea simboluri este astfel definit încât atunci când *definiensul* înlocuiește *definiendumul* nu rezultă un simbol despre care am putea presupune că reprezintă o clasă. Astfel clasele, după maniera în care le-am introdus, sunt simple comodități simbolice sau lingvistice și nu obiecte autentice, așa cum sunt obiectele lor dacă ele sunt indivizi" (*Principia Mathematica*, Cambridge University Press, 1910, vol. I, p. 75; Cf. Miéville, p. 13, *op.cit.* nota 17).

[16] Să aducem în discuție și remarca lui Bernard Ruyer, care are în vedere logica propozițiilor dar care rămâne valabilă pentru orice sistem modern de logică: "Un tratament pur sintactic al logicii propozițiilor ar consta în a da o listă de formule alese ca axiome și de reguli pentru derivarea teoremelor. Operatorilor nu li s-ar atribui nici o altă semnificație decât «modul de întrebuințare» dat de axiomele unde figurează" (Bernard Ruyer, *Logique*, P.U.F., Paris, 1990, p. 36).

limbajului natural au fost introduse cu o funcție instrumentală, practic-operațională bine delimitată, aceea de a asigura transmiterea către alteritate a conținuturilor noastre de gând! Acest prim "sens" al sensului a fost repede uitat, asumându-se altele destul de complicate în raport cu instanțierile originare. Wittgenstein a atras atenția în mod deosebit asupra sensului de utilizare eficientă pe care-l poartă cu sine un semn. Să adăugăm că, așa cum ne informează Cassirer în introducerea la *Filosofia formelor simbolice*, Humboldt îi scria lui Wolf în 1805 că el gândea "a fi descoperit arta de a se servi de limbaj ca de un vehicul pentru a parcurge tot ceea ce e mai elevat, mai profund și mai divers în lume".

Asumarea funcției practic-operaționale a semnelor în interpretarea logică are o consecință dintre cele mai semnificative care trebuie invocată: *interpretarea unui semn în limbajul logic este definițională.* Introducerea unui semn sau a unui sistem de semne într-o construcție logică se realizează prin intermediul definiției. De altfel, chestiunea aceasta a dat naștere unor discuții ample asupra rolului definiției în sistemele moderne ale logicii în raport cu utilizarea acestei operații în sistemele logice tradiționale. Denis Miéville a subliniat[17] că odată cu construcția conceptuală din *Principia Mathematica* una dintre consecințele importante a fost și atribuirea unui rol bine determinat definiției.

Consecințele sunt importante: ceea ce avem prin definiție ne este dat. Ceea ce nu avem prin definiție este dedus din ceea ce este dat. Nimic altceva nu trebuie să existe într-un sistem logic (cel puțin în acela asumat de accepțiunea modernă a termenului) decât ceea ce este dat și ceea ce este dedus. Dar și între aceste două domenii ale unui sistem logic (ceea ce este dat și ceea ce este dedus) există anumite constrângeri: ceea ce poate fi dedus nu trebuie să fie dat! Ca reflex al acestei exigențe funcționează – în construcția sistemelor logice – principiul independenței axiomelor (adică a ceea ce este dat): nici o axiomă nu trebuie să fie asumată în această calitate dacă ea poate fi dedusă din celelalte în baza regulilor sistemului. Dacă o axiomă poate fi dedusă din celelalte, înseamnă că ea este superfluă, deoarece sistemul are aceeași putere și fără ea. Russell și Whitehead au pornit, în construcția sistemului lor, cu cinci axiome, dar Bernays a

[17] Denis Miéville, *Logique: histoire et diversité*, în: O. Houdé, D. Miéville, *Pensée logico-mathématique. Nouveaux objets interdisciplinaires*, P.U.F., Paris, 1994, pp. 9-46.

demonstrat că axioma a patra (principiul asociativității) nu este independentă. Este motivul pentru care Hilbert și Ackermann, preluând în sistemul lor axiomele din *Principia Mathematica,* au renunțat la axioma a patra, rezultatele în domeniul demonstrării teoremelor fiind aceleași.

Am putea spune că cerința independenței axiomelor (adică satisfacerea exigenței conform căreia ceea ce poate fi dedus nu trebuie să fie dat) nu este, în primul rând, o cerință de ordin logic, ci una de domeniul economicității, operaționalității și eliminării excesului de convenționalism într-un sistem logic. În definitiv, dacă un sistem axiomatic conține axiome care nu sunt independente, acest fapt nu afectează logicitatea sistemului ci, mai degrabă, economicitatea, operaționalitatea și arbitrariul său. Cu cât un sistem logic are mai multe axiome, cu atât el este mai arbitrar, deoarece conține mai multe propoziții fundamentale nedemonstrate. Faptul acesta este relevant pentru asumpția interpretării definiționale a semnelor discursului logic în care operaționalitatea ocupă un loc central.

4. Interpretarea ca posibilitate a construcției sistemelor logice

Interpretarea în domeniul logicii se deosebește de interpretarea în alte domenii (filosofic, religios, artistic etc.) și din punctul de vedere al prezenței în diferite etape ale construcției discursive (în calitate de rezultat al interpretării). Se poate constata cu ușurință că *interpretarea logică este prima verigă a construcției unui discurs logic (sistem logic) în timp ce ea este ultima verigă (creatoare de sensuri) în toate celelalte tipuri de discurs.* Să subliniem că, odată cu introducerea definițională a sensului ca utilizare pentru un semn, o regulă sau o operație ale unei construcții logice, nu facem altceva decât să constituim semnul, regula sau operația drept elemente componente și operaționale ale sistemului de semne în care se integrează. Dar nu cu această atribuire de sens semnului, regulei sau operației construim discursul logic, ci cu angajarea funcțională a lor în producerea de noi formule logice. Cu atribuirea de sensuri (care este o operație de interpretare în logică) asigurăm doar *posibilitatea*

construcţiei unui sistem logic în calitate de rezultat al interpretării. De la posibilitatea la realitatea construcţiei rămâne de parcurs o cale destul de lungă care nu e întotdeauna trecută de acela care instituie sensurile şi semnificaţiile pentru ingredientele unei astfel de construcţii teoretice.

Să aducem în atenţie câteva elemente ale acestei "tehnici a construcţiei sistemului formal" pentru a avea la îndemână noi argumente în favoarea ideii că interpretarea în domeniul logicii este prima verigă a construcţiei unui asemenea discurs. În viziunea lui Russell şi Whitehead, calculul propoziţional modern nu se poate construi decât într-o formă axiomatizată. Teoriile despre axiomatică (datorate în special lui Hilbert) şi o serie de întruchipări ale ei (datorate lui Peano şi Frege) au constituit punctele de plecare (recunoscute de altfel) pentru axiomatizarea calculului propoziţional în *Principia Mathematica*. Să spunem de la început că Russell şi Whitehead preiau notaţia lui Peano (pentru intuitivitatea ei), semnul asertării şi regulile de deducţie de la Frege, dar le reformulează şi, nu de puţine ori, introduc notaţii noi datorită noutăţii unor probleme pe care le tratează şi care n-aveau cum să fie simbolizate până atunci.

Calculul propoziţional din *Principia Mathematica* conţine: (a) ideile primitive; (b) axiomele; (c) regulile de deducţie; (d) teoremele. Între ideile primitive ale sistemului de calcul propoziţional avem: propoziţii elementare (p, q, r...) care exprimă ceva dat prin simţuri şi nu pot fi calificate decât ca adevărate sau false (valoarea de adevăr este esenţială iar conţinutul unei asemenea propoziţii elementare nu interesează calculul propoziţional care este pur formal); functorii sistemului calculului propoziţional: negaţia (–p, –q, –r...), implicaţia ("⊃"), disjuncţia inclusivă ("v"), conjuncţia ("•"). Russell şi Whitehead privilegiază disjuncţia inclusivă ("sau / şi": p v q), motiv pentru care axiomatizarea calculului lor propoziţional porneşte cu doi functori (negaţia şi disjuncţia) şi cu alţii pe care îi defineşte cu ajutorul acestora: conjuncţia [(p & q) ≡ – (–p v –q)] şi implicaţia [(p ⊃ q) ≡ (–p v q)]. Definiţia este modalitatea prin care se introduce în sistem un nou simbol ca fiind acelaşi lucru cu un alt simbol sau cu un alt sistem de simboluri care funcţionează deja în sistem. Axiomele (în număr de cinci) şi regulile de deducţie (în număr de două)

completează "materialul" din care este alcătuit sistemul logic din *Principia Mathematica.*

Întrebarea care se situează în miezul problemelor pe care le discutăm este următoarea: Avem de-a face, în acest stadiu, cu un discurs logic, cu un sistem de gândire care să dea seama de "ordinea logică" a calculului propozițional, ca semnificație a acestuia din urmă ce este "îmbrăcată" în forma axiomatică? Răspunsul este, în opinia noastră, negativ. Construcția sistemului logic al calculului propozițional de-abia de-acum începe, odată cu demonstrarea teoremelor prin punerea la lucru a acestor mijloace de care am vorbit. Instituirea de sensuri pentru semne și reguli constituie "partea statică" a construcției unui sistem logic, instituirea unui discurs logic prin punerea în funcțiune a elementelor și instrumentelor părții statice constituie "partea dinamică" a calculului logic.

Operaționalitatea și funcționalitatea calculului propozițional ca sistem de ordine se realizează odată cu intrarea în acțiune a *regulilor de deducție* ce se "exersează" asupra datului axiomatic[18]. Ele sunt în număr de două, acelea utilizate de Frege în construcția sistemului său: regula detașării (modus ponens) și regula substituției. Demonstrarea unei formule (care constituie osatura discursului logic din *Principia Mathematica*) înseamnă aplicarea regulilor de deducție la axiome. Dacă, operând în axiome numai detașări și substituții premise, ajungem la formula dată, atunci ea este o formulă adevărată în sistemul dat, putând fi trecută între tezele sistemului. Fie formula:

$$(p \supset -q) \supset (q \supset -p)$$

Pornim de la principiul permutării (axioma 1.4) al sistemului *Principia Mathematica*:

$$(p \vee q) \supset (q \vee p)$$

[18] Să subliniem doar tangențial aici că există sisteme de logică construite astfel încât rolul hotărâtor îl au regulile: deducția naturală este ilustrativă din acest punct de vedere (A se vedea: J.Dopp, *Logiques construites par une méthode de déduction naturelle*, Louvain, E.Nauwelaerts, Paris, Gauthier-Villars, 1962; J.-B. Grize, *Logique moderne*, I,II,III, Paris, Le Haye, Gauthier-Villars et Mouton, 1969, 1971, 1973; Göran Sundholm, *Systems of Deduction*, in: D.Gabbay, F.Guenthner, *Handbook of Philosophical Logic*, vol.I, D.Reidel Publishing Company, 1983, pp. 133-188; Francois Lepage, *Eléments de logique contemporaine*, Dunod, Paris, 1991).

Aplicăm regula substituţiei în această axiomă (înlocuim p cu –p şi q cu –q) şi obţinem:

(–p v –q) ⊃ (–q v –p)

Aplicăm în formula obţinută definiţia implicaţiei şi parvenim la:

(p ⊃ –q) ⊃ (q ⊃ –p)

adică exact formula iniţială, care este, astfel, o teoremă a sistemului *Principia Mathematica.* Suntem în plină desfăşurare a construcţiei discursive care a fost posibilă doar prin interpretarea (atribuirea de sensuri operaţionale) semnelor şi regulilor sistemului.

De altfel, Haskell B.Curry[19] a atras atenţia că, în construcţia unui sistem formal de logică (şi poate nu numai de logică) se disting două sisteme de limbă: *limba U* (limba comună în care acela care construieşte un sistem formal şi acela care îl recepteză se înţeleg în mod natural) şi *limba A* (un sistem specializat de semne prin intermediul cărora se introduc toate "obiectele logice" ale unui sistem formal). Semne precum "v", "⊃", "p" (şi altele asemenea), pe care le-am tot evocat în cazul calculului propoziţional din *Principia Mathematica*, constituie elemente ale limbii A. Să subliniem că limba A, care este intrinsecă unui sistem formal şi este instrumentul prin care el lucrează, nu dispune de autonomie operatorie decât după ce se foloseşte de limba U: toate semnele din interiorul limbii A trebuie definite cu ajutorul celor din limba U. Astfel încât, pentru orice sistem formal, limba proprie cere întotdeauna o reprezentare în perimetrul limbii naturale.

Lucrurile se petrec de o cu totul altă manieră atunci când interpretarea se propune în alte domenii. În discursul filosofic, în discursul mistic, în discursul artistic interpretarea înseamnă ultima etapă a construcţiei rezultatului. Să invocăm aici un exemplu clasic: interpretarea lui Gotthold Ephraïm Lessing în marginea grupului statuar *Laocoon*[20]. Obiectul interpretării lui Lessing este cunoscuta sculptură care ne-a rămas de la vechii greci. Ea poate fi "citită" ca un "text" căci, aşa cum am mai subliniat, semnele prin intermediul cărora

[19] Haskell B.Curry, *Les systèmes formels et les langues*, în: *Les méthodes formelles en axiomatique*, "Colloques Internationaux du Centre National de Recherche Scientifique", Paris, décembre 1950, publié 1953.

[20] Lessing, *Laocoon sau despre limitele picturii şi ale poeziei*, Editura Univers, Bucureşti, 1971.

ea spune ceea ce spune fiecărui receptor sunt de natură simbolică. Ele constituie un întreg "discurs" care trebuie descifrat pentru a i se dezvălui sensurile și semnificațiile ascunse. Rezultatul actului de interpretare este acest cunoscut text al lui Lessing – care a influențat fără îndoială viziunea romantică asupra artei grecești – intitulat chiar *Laocoon sau despre limitele picturii și ale poeziei.*

Câteva sublinieri lămuritoare sunt necesare. Interpretarea propusă de Lessing în textul pe care îl invocăm este o replică la o alta, datorată lui Winckelmann[21]. Întrebarea la care vrea să răspundă Lessing este următoarea: De ce, oricâtă durere ar exprima trupul elinului în picturile și sculpturile antice, totuși fața sa exprimă demnitate și noblețe? De ce nu se vede pe fața celui copleșit de durere nimic din acest simțământ, de care noi, cei care îl privim, suntem de-a dreptul copleșiți? Ideea este prezentă la Winckelmann și, pornind de la secvențele interpretative ale acestuia din urmă, Lessing dezvoltă de fapt interpretarea la *Laocoon:* "Caracteristica principală a capodoperelor eline este, în ultimă analiză, simplitatea nobilă și măreția calmă a atitudinii și a expresiei. După cum adâncimile mării sunt veșnic potolite, oricât de furtunoase ar fi valurile de la suprafața ei, tot astfel nu poate patima să tulbure liniștea sublimă a sufletului și a expresiei. În ciuda chinurilor cumplite, sufletul acesta apare pe fața – și nu numai pe fața – lui Laocoon. Durerea trădată de toți mușchii, de toate tendoanele trupului, durerea pe care, privind numai partea inferioară a corpului contractat de suferință, ni se pare că o resimțim chiar noi, acea durere nu se manifestă totuși printr-o expresie sau atitudine de mânie. Omul acesta nu scoate strigătul înspăimântător de care pomenește Virgiliu, vorbind despre Laocoon"[22].

De aici începe, de fapt, interpretarea propusă de Lessing în *Laocoon sau despre limitele picturii și ale poeziei:* "Observația, care e sâmburele acestui pasaj, că pe chipul lui Laocoon durerea nu se arată cu violența la care, dată fiind intensitatea acestei dureri, am fi în drept să ne așteptăm, este perfect justă (...). Numai în ce privește motivul pe care domnul Winckelmann îl atribuie acestei iscusințe, în

[21] A se vedea: Johan Joachim Winckelmann, *Considerațiuni asupra imitării operelor grecești în pictură și sculptură,* în: *De la Apollo la Faust,* Editura Meridiane, București, 1978, pp. 25 – 50.
[22] *Ibidem*, p. 41.

ce priveşte generalitatea regulii pe care el o deduce din acest motiv, îndrăznesc să fiu de altă părere”[23]. Care e, deci, răspunsul lui Lessing la întrebările pe care le-am lansat şi care constituie esenţa interpretării sale la *Laocoon*?

În viziunea vechilor greci, a exprima în mod tumultuos şi strident suferinţa era expresia unui suflet slab, a unui suflet dominat de puterea patimilor. Grecii nu puteau admite pentru ei aşa ceva, motiv pentru care aruncau în seama barbarilor asemenea manifestări. Sufletul nobil, credeau grecii, suferă în tăcere. Am putea găsi aici una dintre cauzele pentru care expresia feţei lui Laocoon exprimă măreţie şi demnitate: pentru a exprima un suflet nobil precum cel al grecilor.

Rămâne totuşi o întrebare care nu ne lasă liniştiţi pe calea acestei interpretări a lui *Laocoon:* de ce nu se întâmplă acelaşi lucru şi în cazul poetului? Nu ar vrea şi el, prin imnurile sale, să pună în evidenţă acelaşi suflet nobil al elinului? De ce, totuşi, dă drumul strigătului înspăimântător care diminuează măreţia lui Laocoon în raport cu cel dăltuit în imagine? Răspunsul lui Lessing – întins pe pagini întregi din amplul său text – ar putea fi rezumat astfel: preţuirea şi dragostea elinului pentru frumuseţea perfectă! A reda durerea – în pictură, în sculptură şi în toate artele în care privirea şi forma sunt esenţiale – înseamnă a reda faţa schimonosită, a deforma proporţiile (şi câtă preţuire aveau proporţiile la greci!), într-un cuvânt a atenta la frumuseţea perfectă. Dar, la vechii greci, ceea ce nu era în concordanţă cu ideea de frumos trebuia înlăturat. Dacă durerea, suferinţa atentează la ideea de frumuseţe perfectă, sacrificată e – subliniază Lessing – durerea sau suferinţa şi nicidecum ideea de frumos. Este motivul pentru care expresia feţei lui Laocoon este senină şi plină de demnitate. “Maestrul voia să înfăţişeze frumuseţea supremă în condiţiile date ale durerii fizice. Durerea, în toată deformanta ei vehemenţă, nu putea fi îmbinată cu frumuseţea. Artistul a trebuit deci să micşoreze durerea, să potolească ţipetele până la a face din ele suspine; nu pentru că strigătul e semnul unui suflet de calitate inferioară, ci pentru că sluţeşte faţa într-un mod respingător”[24]. Încordarea muşchilor, arcuirea braţelor, deşi exprimă durerea, *nu se ating încă de farmecul frumuseţii durerii*, ceea ce se

[23] Lessing, *op. cit.*, p. 12.
[24] *Ibidem*, p. 22-23.

întâmplă însă în cazul feței. De ce durerea se exteriorizează prin strigăt în poezie? Pentru că aici frumusețea nu se vede, ci se simte, se deduce, ceea ce e altceva.

Nu este locul să intrăm în detalii. Cele câteva lămuriri au avut rolul de a ne introduce în atmosfera ideatică a interpretării lui Lessing. Pe parcursul întregului text, Lessing dă sensuri noi unora sau altora dintre modalitățile în care operele de artă ale grecilor (pictura, sculptura, poezia) vorbesc modernității, descoperă noi idei pe care le pune în valoare tocmai pentru a spune și altceva despre această creație a grecilor. Odată cu instituirea de sensuri și cu propunerea de noi semnificații se construiește și se dezvoltă discursul interpretativ al lui Lessing în calitate de rezultat al unei relații de interpretare. Conturul textului se articulează în același timp cu înaintarea în planul interpretării.

Prin urmare, relația este inversă în raport cu interpretarea în domeniul logicii. Acolo interpretarea (instituirea sensurilor) constituia premisa (posibilitatea) construcției discursive (construcția unui anumit tip de ordine), o primă etapă care trebuie urmată de altele pentru ca discursul logic (ca rezultat al unei relații de interpretare) să se înfiripeze. Aici interpretarea (instituire de sensuri și descoperire de semnificații) înseamnă, de fapt, actul construcției discursive, ultima etapă pe care acela care propune interpretarea o parcurge pentru desăvârșirea proiectului său interpretativ. Certamente, înainte de această etapă trebuie parcurse altele: descifrarea datului interpretării, înțelegerea datului interpretării.

Faptul că interpretarea în domeniul logicii exprimă doar posibilitatea construcției rezultatului spre deosebire de interpretarea în celelalte domenii unde ea exprimă discursul propriu-zis este evidențiat și de exigențele manifestării relației de interpretare în domeniul logicii. S-a subliniat[25] că în logică interpretarea presupune îndeplinirea simultană a două exigențe: existența unui *domeniu de interpretare* (o mulțime de elemente și un număr de proprietăți și relații definite pe această mulțime) și manifestarea unei *funcții de interpretare* (o funcție care face să corespundă constantelor nelogice ale limbajului în care este formulat sistemul logic care beneficiază de

[25] Jean Ladrière, *La forme et le sens*, în: *L'Univers Philosophique*, Encyclopédie Philosophique Universelle, P.U.F., Paris, 1991, pp. 475 - 492 (referința la p. 484).

interpretare proprietăţi sau relaţii aparţinând domeniului de interpretare). Or, niciunde în cazul interpretării aparţinând domeniilor filosofic, artistic etc. nu întâlnim o astfel de relaţie punctiformă de corespondenţă.

5. Caracterul liber de constrângeri al interpretării în logică

Interpretarea semnelor logice şi a sistemelor logice în genere este, teoretic, *nelimitată*, în timp ce interpretarea în celelalte domenii, deşi poate fi foarte diversă, rămâne totuşi temperată de această legătură cu sensurile şi semnificaţiile iniţiale ale obiectului interpretării. Legătura aceasta, deşi poate fi dilatată foarte mult, nu poate fi ruptă complet pentru că interpretările în filosofie, artă şi alte asemenea domenii au ca origine, ca punct de plecare, sensurile şi semnificaţiile textului iniţial. Fără îndoială, aici pot fi propuse sensuri noi, pot fi redescoperite semnificaţii nebănuite, dar aceste propuneri şi redescoperiri au o întemeiere în sensurile şi semnificaţiile iniţiale ale textului[26]. Senzaţia aceluia care ia contact cu o interpretare în domeniul filosofiei, în domeniul artei sau în domeniul religiei este aceea a descoperirii unei *noutăţi întemeiate pe ceea ce este dat.* Interogaţia care ar trebui să-i stea întotdeauna în preajmă în aceste

[26] Ocupându-se de analiza elementelor de semantică logică la comentatorii antici ai *Categoriilor* lui Aristotel (Porfir, Dexip, Ammonius), Sorin Vieru subliniază – pentru comentariile avute în vedere – chiar aspectele pe care le aducem în discuţie: "... în ce-i priveşte pe comentatorii Stagiritului, este evident că lucrările lor se fac ecoul cărţii inspiratoare şi, ca atare, accentuează «semanticitatea» *Categoriilor* lui Aristotel. Ele amplifică problematica semantică a *Categoriilor*, dar într-o oarecare măsură o şi denaturează, şi anume o denaturează creator. Căci aportul comentatorilor are o dublă natură: una conservatoare şi una aducătoare de nou. De aceea interesul cu care ne apropiem de lucrările lor este şi el dublu. În măsura în care exegeza lor este fidelă, ea reliefează mai pregnant dimensiunea semantică a însuşi tratatului lui Aristotel (...). Iar în măsura în care comentatorul a îndrăznit să fie mai mult decât simplu păstrător şi transmiţător al unei tradiţii, în măsura în care versiunea pe care o dă este infidelă textului comentat, în aceeaşi măsură ea este şi originală, deschizătoare spre orizontul scolastic al logicii" (Sorin Vieru, *Începuturi de semantică logică la comentatorii antici ai "Categoriilor"*, în: "Probleme de logică", IV, Editura Academiei, Bucureşti, 1972, pp. 109 - 127, citatul la pp. 110 - 111).

situații ar fi următoarea: Câtă dreptate are interpretul și de ce nu și-a dat nimeni seama până la el că textul îngăduie și asemenea sensuri și semnificații?

Mai apăsat, am putea afirma că interpretarea unui text filosofic, artistic sau religios nu îngăduie să spui orice, arbitrariul nu este total (aici există, desigur, o anumită "morală"!), nu putem institui chiar orice sens și nu putem trimite fără circumspecție la orice semnificație. Or, în domeniul logicii, instituirea de sensuri este nelimitată pentru semnele sistemului interpretat. Condiția minimală care trebuie respectată este ca această instituire de sensuri să răspundă tipului de ordine asumat de sistemul de semne dat spre interpretare. Dacă revenim la interpretarea lui Lessing, atunci vom constata că propunerea de noi sensuri și regăsirea de noi semnificații pentru această formă de discurs plastic (avansarea ideii că seninătatea elinului este determinată de apetența creatorului pentru perfecțiunea frumuseții) se originează în elemente ce țin de datul interpretării. Elemente care trimit la cel puțin următoarele aserțiuni și interogații: într-adevăr, cine privește fața eroului descoperă seninătatea; dacă ea ar fi indusă de ideea redării unui suflet nobil (credință curentă la grecii vechi), atunci ar trebui să o descoperim în toate formele de artă; dar avem o excepție dintre cele mai semnificative: poezia (Virgiliu); de ce?; pentru că motivul nu e redarea sufletului nobil; care e motivul? ceva ce ține de natura și specificitatea artelor vizuale (sculptură, pictură): aici frumusețea se "vede" (motiv pentru care ea nu trebuie să fie alterată); concluzia: seninătatea elinului în pictură și sculptură e determinată de obsesia creatorului pentru redarea formelor perfecte ale frumuseții. Avem, după cum putem lesne constata din această "schematizare" extremă a argumentației lui Lessing, aproape o intemeiere strict logică a interpretării (a sensurilor și semnificațiilor) pe care le propune pentru o nouă înțelegere a grupului statuar *Laocoon*.

Or, în domeniul logicii, lucrurile se petrec altfel. Noi putem să dăm semnelor și operațiilor cu semne orice sens vrem dacă aceste sensuri se încadrează în tipurile de ordine pe care le dezvăluie sistemul propus interpretării. Boole, cum am văzut, a subliniat acest lucru, Frege l-a utilizat ca pe un "dat" al experienței logice, iar cei care au construit sistemele clasice ale logisticii secolului nostru (Russell, Hilbert) l-au asumat ca pe un rezultat deja validat în practica

construcţiei axiomatice. Să urmărim, din acest punct de vedere, aventurile unui anumit tip de ordine logică care ne vine încă din antichitate: structura de pătrat logic (pătratul lui Boethius). Fundată iniţial ca tip de ordine care exprimă relaţiile dintre propoziţiile categorice (A,E,I,O), acestă structură a fost interpretată diferit. Interpretarea diferită este mai evidentă în generalizarea pătratului logic propusă de Robert Blanché sub numele de structura hexadică[27].

Blanché constată că acest tip de ordine logică – concretizat într-o structură elementară a gândirii care reflectă relaţiile de contrarietate, contradicţie, subcontrarietate, subalternare şi supraalternare dintre propoziţiile categorice – poate fi extrapolat la modalităţi (posibil, necesar, imposibil, contingent), relaţii cantitative (mai mare, mai mic, mai mare sau egal, mai mic sau egal), modalităţi deontice (obligatoriu, interzis, permis, facultativ), functori binari (conjuncţie, disjuncţie, implicaţie etc.). Acestea constituie, fiecare în parte, interpretări posibile pentru sistemul de semne care exprimă tipul de ordine evidenţiat. Noi înşine am propus interpretări ale acestui tip de ordine în domeniul modalităţilor opinabile (convins, considerat, nedecis, contestat) sau în domeniul formelor argumentative[28].

Această specificitate a interpretării în domeniul logicii a atras atenţia unor nume de referinţă care, chiar dacă nu s-au ocupat de interpretare în acest context al diferenţierii de alte domenii, au sesizat şi au subliniat posibilitatea, nelimitată aproape, de a uza de largheţea unei asemenea proceduri în perimetrul logicii. Trimiterile îl au în vedere, într-o primă instanţă, pe Rudolf Carnap, care a formulat – exagerând fireşte situaţia – *principiul toleranţei*: în logică nu există morală (aluzie la faptul că orice morală este constrângătoare). Fiecare propunător de sistem logic poate să-şi aleagă semnele pe care le doreşte, să-şi ia ca punct de plecare axiomele convenabile, regulile pe care le consideră productive în interiorul sistemului. Libertatea este aici maximală. Dar cu o singură condiţie: să poată face ceva cu sistemul de semne, cu axiomele alese şi cu regulile asumate. Şi poate face ceva dacă aceste ingrediente ale sistemului formal se integrează

---

[27] Robert Blanché, *Structures intellectuelles. Essai sur l'organisation systématique des concepts*, J.Vrin, Paris, 1966.

[28] A se vedea: Constantin Sălăvăstru, *Modele argumentative în discursul educaţional*, Editura Academiei, Bucureşti, 1996, pp. 64 - 67; 83 – 92.

unui tip de ordine: ordinea trecerii de la axiome la teoreme cu ajutorul regulilor. Dacă acest tip de ordine – cerință minimală a unei construcții axiomatice a logicii în interiorul căreia se regăsesc, firește, și alte tipuri de ordine – nu este respectat, sistemul de semne și interpretările sale rămân construcții inutile ale domeniului!

Că libertatea instituirii de sensuri este aici maximală o dovedește și ideea lansată de Henri Poincaré după care instituirea de sensuri în domeniul construcției sistemelor logice se supune exigențelor unui principiu care nu are nimic comun cu logicitatea: *principiul convenabilității.* Dăm semnelor și regulilor de semne sensul convenabil ca să putem lucra cu el într-un sistem. Și care ne sunt cele mai comode pentru a putea lucra! Dacă sensurile instituite se dovedesc ineficiente în construcția și manifestarea sistemului logic, atunci putem renunța la ele fără nici un regret și avem libertatea să instituim altele. Or, așa ceva este de netolerat în sistemele de interpretare propuse în domeniile cogniției la care am făcut aluzie. Exigențe precum convenabilitatea sau comoditatea, rezultate precum arbitrarietatea și convenționalismul nu sunt suportabile în interpretările de care vorbim. Orice interpretare a unui sistem logic înseamnă o instituire a unei simbolistici și o deschidere maximală spre lume!

Se deschide, din aceste evaluări ale manifestării relației de interpretare în domeniul logicii, o consecință importantă: *interpretările din logică sunt echivalente din punctul de vedere al valorii lor.* Ceea ce nu se întâmplă în cazul interpretărilor din celelalte domenii. Să explicăm puțin această afirmație. Orice interpretare care se propune în domeniul logicii – dacă poate fi considerată cu adevărat o interpretare – trebuie să conserve tipul de ordine pe care îl propune sistemul interpretat și trebuie să instituie sensuri noi pentru aceste sisteme de semne. Două condiții minimale trebuie respectate pentru a avea de-a face cu o adevărată interpretare în domeniul logicii: (a) identitatea tipului de ordine de la datul interpretării la rezultatul interpretării; (b) diferența de sensuri de la datul interpretării la rezultatul interpretării. Or, din acest punct de vedere, dacă sensurile instituite respectă tipul de ordine (în interpretarea logică tipul de ordine este semnificația sistemului interpretat și are un rol esențial), înseamnă că toate interpretările care respectă tipul de ordine au

aceeaşi valoare pentru domeniul logicii. Ele sunt, deci, echivalente din punctul de vedere al valorii.

Din acest motiv, discuţiile cu privire la interpretările din domeniul logicii n-au generat atâtea contradicţii şi atâtea polemici înverşunate precum cele din alte domenii. Pentru că aici se poate aplica principiul lui Leibniz: *calculemus!* Se poate determina cu mai multă uşurinţă dacă e conservat tipul de ordine şi dacă sunt instituite sensuri noi. Fără îndoială, discuţii pot avea loc cu privire la acurateţea redării tipurilor de ordine, cu privire la posibilele deturnări ale tipului de ordine, cu privire la posibile ajustări ale tipului de ordine în funcţie de sensurile propuse. Nu însă în termeni de "mai valoros", "mai puţin valoros". Ar fi ridicol să spunem că interpretarea lui Frege este mai puţin valoroasă decât aceea a lui Peano sau că sistemul lui Hilbert este mai valoros decât cel al lui Russell. Fiecare este la fel de valoros pentru domeniul logicii. În cazul domeniilor care trec dincolo de logicitatea pură, comparaţiile sunt întotdeauna la ele acasă, polemicile dau naştere la noi interpretări (cum a fost cazul Lessing contra Winckelmann), oricum e mai multă zarvă, sunt mai multe discuţii privind astfel de interpretări.

Există şi alte ilustrări pe care cercetarea logică ni le pune la îndemână şi care evidenţiază că interpretarea în acest domeniu rămâne întotdeauna larg deschisă la noutate. S-au propus interpretări diferite pentru tipuri de ordine care se credeau deja cantonate în interiorul anumitor sensuri. La noi, Gr. C. Moisil a propus o interpretare a calculului propoziţional în domeniul schemelor cu contacte şi relee, interpretare ce se integrează mai degrabă aşa-numitelor *logici tehnice*. Elemente şi tipuri de ordine din perimetrul a ceea ce numim logica matematică au beneficiat de instituiri de sensuri în domeniul ciberneticii sau în teoria calculatoarelor. Sunt deja cunoscute interpretările unor relaţii logice în domeniul microfizic sau în domeniul biologiei.

Till KINZEL

EZOTERICUL ŞI EXOTERICUL FILOSOFIEI

Esoterik und Exoterik der Philosophie als Problem der Hermeneutik
(Zusammenfassung)

Die Hermeneutik muß dem Unterschied von Esoterik und Exoterik in der Philosophie Beachtung schenken, wenn sie die Texte der Vergangenheit richtig verstehen will. Die besten Philosophen waren keine Kinder ihrer Zeit, mußten sich dieser aber rhetorisch anpassen, wofür es viele Beispiele gibt. Der Hauptgrund dafür ist die Verfolgung unorthodoxen Denkens. Aber auch die Bildung der jungen potentiellen Philosophen sollte durch esoterisch-exoterische Rhetorik geschult werden. Weil Philosophie ihrem Wesen nach nicht popularisiert werden kann, braucht es eine Kunst des sorgfältigen Lesens, um sich im Selber-Denken zu üben.

Ştiinţa modernă a interpretării textului sau arta interpretării, hermeneutica, a condus la o rafinare şi la o aprofundare a înţelegerii textului. Fireşte că interesul ştiinţific pentru structura textului, pentru mijloacele retorice şi stilistice, pentru metafore şi mijloacele lingvistice, etc. nu reprezintă o nouă cucerire. Toate acestea se găsesc deja în sistemele antice de retorică. Totuşi hermeneutica secolului al XX-lea a reactualizat multe asemenea vechi cunoştinţe. Hermeneutica modernă reia unele concepţii tradiţionale, chiar dacă într-o formă schimbată şi sub influenţa modului istoric de a gândi. Redescoperirea semnificaţiei ezotericului şi exotericului filosofiei, mai cu seamă prin Leo Strauss, este opusă totuşi în mod critic acestui mod istoric de a gândi. Se poate spune chiar că redescoperirea artei ezoteric-exoterice a scrierii de către Strauss se află în directă opoziţie cu istorismul lui Hegel. În Prefaţă la *Principiile filosofiei dreptului*, Hegel afirma că fiecare individ, deci şi filosoful, este un fiu al timpului său. De aceea filosofia

este timpul său prins în gânduri. Prin urmare, nici o filosofie n-ar trece dincolo de lumea contemporană ei. Aceasta ar fi, conform tezei lui Hegel, un lucru imposibil. Leo Strauss consideră de nesusţinut această opinie a lui Hegel. Pentru el, filosofii nu au fost fiii epocii lor.. Dar cum s-ar putea arăta că filosofii nu sunt fii ai epocii lor, ci mai degrabă copiii ei vitregi? Fiindcă în mod evident tocmai filosofii, în scrierile lor, se adaptează mereu într-o formă oarecare epocii lor. Întrebarea este dacă este posibil ca această adaptare la epocă să se petreacă în mod conştient. O dată cu redescoperirea distincţiei dintre învăţătura ezoterică şi cea exoterică Strauss oferă mijlocul pentru rezolvarea acestei probleme. Fiindcă atunci când filosofii în scrierile lor fac o distincţie între propria lor doctrină şi expunerea sa retorică, lasă impresia că ei au fost conştienţi de împrejurările istorice. Astfel, nu doctrina filosofilor ar fi cea care rămâne captivă epocii lor, ci numai retorica, limba. Prin urmare, nu în gândire, ci în limbă s-au adaptat adevăraţii filosofi epocii lor. Filosofia în sensul anticilor (Aristotel, Platon, Cicero), cu pretenţia sa de a cunoaşte adevărurile eterne, ar fi astfel posibilă. Totodată, ar fi explicabil de ce doctrinele exoterice ale filosofilor conţin întotdeauna şi elementul istoric, de ce poate exista tentaţia de a crede că filosofii nu sunt decât fii ai timpului lor. Dar împotriva viziunii istorice, hotărâtor este faptul că pentru filosofie sunt recunoscute şi teoriile şi adevărurile supraistorice, fiindcă spiritul omului poate cunoaşte şi dimensiunea supratemporală a realităţii. Toma din Aquino a adus această teză la formula clasică: intelectul este supratemporal. De aceea pentru Strauss descoperirea ezotericului şi exotericului filosofici a însemnat contestarea istorismului, contestare care a fost implicita afirmare a caracterului etern al problemelor filosofice. Dar cum se poate şti când a folosit un filosof arta scrierii?

Aparent, răspunsul este simplu. Pentru a recunoaşte arta filosofică a scrierii este nevoie de o artă a lecturii. În *Aurora*, Nietzsche a vorbit despre faptul că filologul este "un dascăl al lecturii calme" şi trebuie să fie astfel. Nietzsche spune că arta lecturii calme, aceasta însemnând arta lecturii atente, este astăzi mai necesară ca oricând. De ce? Pentru că virtuţile lecturii corecte sunt astăzi "virtuţi uitate şi necunoscute" de care noi trebuie să ne amintim mai întâi (*Ştiinţa*

veselă, p. 383). Arta lecturii calme este, de asemenea, mai necesară decât altădată fiindcă noi trăim într-o epocă a "muncii", într-un timp al grabei, unde dorim să terminăm rapid cu totul, inclusiv cu o carte mai veche sau mai nouă. Nietzsche se îndreaptă împotriva acestei lecturi rapide şi tocmai de aceea inexacte. Cel puţin pentru cărţile lui el şi-ar dori alţi cititori decât cei grăbiţi. El şi-ar dori cititori şi filologi desăvârşiţi. Pentru a deveni un cititor desăvârşit sau cel puţin un bun cititor trebuie, spune Nietzsche, să citeşti încet, profund, cu băgare de seamă, cu reticenţă, cu porţi voit lăsate deschise, cu delicateţe. În scrierile sale, Nietzsche oferă multe indicii despre cum se poate învăţa să citeşti cum trebuie. Scrierile lui Nietzsche sunt ele însele o introducere în arta lecturii. Filosoful lui Zarathustra deschide în mod expres o problemă care este la fel de importantă pentru hermeneutică în calitate de artă a interpretării cât şi pentru filosofia propriu-zisă. Este problema ezotericului şi exotericului filosofiei. Nietzsche afirmă că distincţia dintre exoteric şi ezoteric a fost făcută mai înainte de indieni, de greci, de perşi, de musulmani (*Dincolo de bine şi de rău*, 30). După cum se ştie, el vorbeşte adesea despre faptul că tot ceea ce este profund iubeşte masca. Oricare spirit profund are nevoie de o mască. În legatură cu Platon, el evoca natura sa enigmatică, de Sfinx.

Din numeroasele pasaje din opera lui Nietzsche privitoare la această temă, nu intenţionez să aduc în discuţie decât două foarte semnificative: *Dincolo de bine şi de rău*, 290 şi *Ştiinţa veselă*, 381. Nietzsche spune acolo că un gânditor profund se teme mai mult de a deveni înţeles decît de a deveni neînţeles. Gânditorul profund este poate rănit în orgoliul său în cazul în care va fi greşit înţeles. Dar atunci când el este înţeles suferă şi mai mult, şi anume din compasiune. El îşi pune întrebarea: de ce vreţi să purtaţi şi voi o povară ca şi mine? Filosoful, în sensul lui Nietzsche, atât cât se poate spune cu siguranţă, nu vrea, aşadar, nicidecum să fie înţeles. De fapt el nu vrea să fie înţeles de oricine. El îşi asumă în mod conştient neînţelegerea. Mai mult încă, el contribuie în mod intenţionat la faptul că nu este înţeles de anumiţi oameni. Nietzsche afirmă tranşant că filosoful urmează în actul scrierii o dublă strategie: orice spirit remarcabil îşi alege auditorii, dar astfel îi exclude pe ceilalţi. El evocă subtilele legi ale stilului. Acestea au un dublu efect, fiind ezoterice şi exoterice. Ele

îi țin pe unii la distanță, în vreme ce altora, care ne sunt spiritual apropiați, le deschid urechile. Arta de a scrie a lui Nietzsche este parte din patosul său al distanței, prin care el vrea să se diferențieze de alți autori.

După cum se vede, problema este foarte complexă. Ea poate fi clarificată din perspective diferite. Trebuie însă să precizez că eu nu înțeleg prin ezoterică toate acele fenomene, chipurile, ale suprasensibilului și nici datul în cărțile de tarot, nici o oarecare formă de mistică sau de iraționalism, nici Kabbala iudaică. În filosofie, ezotericul este altceva, chiar dacă din punct de vedere istoric pot exista și asemenea influențe. De pildă, la Goethe este prezentă nu numai ezoteria filosofică ci și ezoteria mistică. Din perspectivă istorică, există numeroase cazuri de scrieri ezoterice care nu sunt legate de filosofie în sens restrâns. O anumită categorie de adepți ai doctrinelor religioase s-au exprimat mereu cu precauție. Chiar și unii părinți ai Bisericii, precum Clement din Alexandria, au susținut o variantă a artei scrierii. Ea a fost întemeiată atunci pe cuvântul biblic: nu este permis să se arunce perlele (învățăturii creștine) în fața porcilor (a necredincioșilor). Din acest pasaj din *Evanghelia după Matei* s-a dedus că în limbă este permisă o economie specifică: te poți îndeletnici foarte parcimonios cu adevărul. Totuși nu trebuie să minți, dar este îngăduit ca adevărul să se adapteze în mod retoric celui căruia i se adresează, adică înțelegerii sale. În sens filosofic, ezoterismul poate să mai semnifice și faptul că există o învățătură secretă ce nu a fost revelată sau dezvăluită oral decât inițiaților, ca în cultele antice ale misterelor. Astfel se afirmă uneori că Platon ar fi avut o învățătură secretă, nescrisă. Dar nu este vorba decât de o interpretare posibilă care, printre altele, se sprijină pe faptul că Platon n-ar considera binevenită pentru oameni publicarea filosofiei secrete, cu excepția celor puțini care, ghidați de anumite indicii, ajung singuri la aceasta (*Scrisoarea a VII-a*). Această interpretare presupune recunoașterea în ezotericul și exotericul filosofiei necesara sa duplicitate.

Dar ce anume este vizat prin aceasta? Să începem cu ceea ce este cel mai plauzibil. Cea mai simplă explicație a faptului că există ezotericul și exotericul filosofiei este problema persecuției. Cine susținea idei heterodoxe, care se abăteau de la opiniile dominante, era

adesea persecutat sau chiar ameninţat cu moartea. Fireşte că acest lucru nu este valabil doar pentru filosofi, ci explică de asemenea de ce alţi oameni au recurs la forme ale artei disimulative a scrisului. Acolo unde există persecuţia gândirii libere se cade să citim cu exactitate. Aşa cum unii au afirmat-o, filosofii nu au nici o teamă în faţa morţii. Dar ei ştiu că filosofia poate supravieţui numai dacă filosofii ca oameni pot supravieţui. Prin urmare, ei trebuiau să găsească un mijloc de a filosofa şi totodată de a ascunde această filosofare, fără a trebui să mintă. Renumitul filosof arab Alfarabi (870-950), în cartea sa despre *Legile* lui Platon, a ilustrat acest paradox într-un mod deosebit de semnificativ. Un anumit ascet era cunoscut şi renumit pentru cinstea sa, pentru asceza sa, pentru evlavia sa. El se temea de suveranul-tiran al urbei sale, de aceea a hotărât sa fugă. Dar tiranul a ordonat ca acest ascet să fie căutat şi arestat. Prin urmare, el nu putea să fugă prin porţile cetăţii de teama de a nu fi arestat. El a făcut însă rost de îmbrăcămintea unui vagabond, s-a schimbat, a luat un instrument muzical şi s-a comportat ca şi cum ar fi fost beat cu o seară mai devreme. Apoi a trecut prin poarta cetăţii, acompaniat de instrumentul său. Paznicul l-a întrebat: “Cine eşti tu?” Ascetul a răspuns pe un ton glumeţ: “Eu sunt a.. aaa... ascetul!” Paznicul a crezut că este o simplă glumă şi l-a lăsat pe ascet să treacă. Prin urmare, ascetul s-a salvat fără a minţi. Alfarabi vrea să spună de fapt că Platon a procedat asemeni ascetului arab. Deseori el s-a prefăcut astfel încât nu toţi oamenii ar trebui să aibă parte de ştiinţă în acelaşi mod. Dar el nu s-a prefăcut mereu. Din pasajele care nu sunt disimulări cititorii atenţi ar putea scoate la iveală adevăratele opinii ale lui Platon.

Alfarabi îi atribuie lui Platon o viziune care a fost împărtăşită şi de Lessing. Pentru gânditorul german “toţi filosofii antici în lecţiile lor exoterice au avut în vedere o formă de înţelepciune ce părea a fi pierit treptat în secolul al XVIII-lea”. Toţi filosofii antici au urmat o politică didactică, spune Lessing, preluând o expresie biblică, în care se făcea totul tuturor, adică se prezenta fiecăruia adevărul pe măsura puterii sale de înţelegere. Lessing se referă în acest caz la diferitele modalităţi prin care o filosofie poate şi trebuie să parvină diferiţilor oameni. Printre marii poeţi şi gânditori germani care au înţeles

raportul dintre ezoteric, exoteric şi persecuţia gândirii libere se numără şi Goethe (*Faust*, I., pp. 589 - 593). Dar cel care discută în modul cel mai deschis ezotericul şi exotericul filosofiei este liber-cugetătorul englez John Toland. În Antichitate, filosofii au fost nevoiţi să-şi adapteze învăţăturile lor la prejudecăţile populare, la doctrinele şi concepţiile religioase moştenite, în vreme ce adevăratele lor învăţături nu erau comunicate decât prietenilor de încredere. Toland aduce numeroase exemple în sprijinul acestei idei. Dar lucrul cel mai interesant este afirmaţia sa potrivit căreia şi în epoca lui se uza de această distincţie. Într-o epocă a persecuţiei, precizează gânditorul englez, este greu de spus când cineva doar se preface sau când el exprimă adevărata sa opinie. Aparenţa conformităţii ascunde de multe ori radicalitatea gândirii. Toland oferă şi un important indiciu hermeneutic: "Dacă un om afirmă ceea ce este îndeobşte admis, sau dacă el crede în ceea ce este pretins în mod public să crezi, atunci nu este întotdeauna sigur că el spune ceea ce gândeşte; dar dacă el afirmă opusul a ceea ce prescrie legea şi admite deschis ceea ce alţii resping, atunci avem puternice temeiuri de a spune că el crede în opinia sa".

Acolo unde libertatea filosofării nu este sprijinită, trebuie să te exprimi cu atenţie, trebuie să disimulezi cele mai intime idei sau să le exprimi numai printre rânduri. Autorul român Andrei Codrescu, ce trăieşte astăzi în USA, descrie acest aspect al gândirii captive atunci când spune că el şi prietenii lui, în comunism, au creat un limbaj subtil şi echivoc care era înţeles diferit de opresori şi de oprimaţi. Armele sabotajului, spune autorul româno-american, au fost ambiguitatea, umorul, hazul de necaz, paradoxul, secretul, lirica, etc. De aceea, nu este niciodată uşor pentru cititorii altor timpuri să înţeleagă adevăratele gânduri ale filosofilor şi autorilor constrânşi la prudenţă din cauza persecuţiei gândirii libere. Hermeneutica se află aici în faţa unei mari probleme. Dar această problemă trebuie rezolvată dacă vrem să înţelegem corect filosofii din punct de vedere istoric.

Persecuţia gândirii libere a existat în toate timpurile. Se pare că ea nu mai este prezentă în democraţie, dar nu pot afirma acest lucru fără anumite rezerve. Dar cert este că există şi un alt important motiv pentru care filosofii practică o artă a scrierii disimulative şi o încer-

care a lor de a-şi educa discipolii în spiritul artei lecturii. Numai printr-o lectură bună, exactă, calmă discipolii unui filosof pot deveni ei înşişi veritabili filosofi. Caracterul enigmatic al textelor filosofice nu trebuie să-i înşele doar pe tirani ci şi să-i instruiască pe tinerii filosofi. Marii filosofi ştiu că numai gândirea autonomă conduce spre filosofie. De aceea ei utilizează un limbaj şi un mod de scriere care-i stimulează pe anumiţi cititori să reflecteze ei înşişi asupra celor mai importante lucruri. Textele ezoteric-exoterice sunt o expresie a iubirii de a gândi liber. Prezentarea ezoteric-exoterică a învăţăturilor filosofice este necesară pentru că numai prin gândirea proprie devii filosof. Prin urmare, strădania hermeneutică de a interpreta texte ezoteric-exoterice este justificată nu numai din punct de vedere istoric. Numai astfel putem înţelege filosofia în genere, atunci când ea se manifestă în autenticul ei. Rezultatele cercetării filosofice nu se lasă de fapt popularizate fără a trăda filosofia ca filosofie. Prin natura ei, spune Schelling, filosofia tinde spre un anumit ezoterism, fiindcă ea nu se poate învăţa, nu se poate imita, ci, în manifestările ei autentice, nu poate lua naştere decât din tine însuţi.

Traducere din limba germană de Nicolae Râmbu

[illegible]

Acolo unde libertatea filosofului nu este sprijinită, trebuie să [illegible]

[illegible] Andrei Codrescu, [illegible] în USA, [illegible] aspect al gândirii captive numai [illegible]

[illegible]

Reticenţa gândirii. [illegible] a existat în toate timpurile. Se pare că [illegible] este prezentă în democraţie, dar nu pot afirma acest lucru fără anumite rezerve. [illegible]

Secţiunea a II-a

ACTUL INTERPRETĂRII ŞI LIMITELE SALE

Aurel CODOBAN

RĂUL CA LIMITĂ A INTERPRETĂRII

Evil, as Limit of Interpretation
(Abstract)

In the modern world, through Kant, the two orders of reality split apart: the pure and the practical, the one of „it is" and the one of „it must be". Interpretation takes the side of practical reality – of what „must be". Moral reality develops around the problem of evil. The only laws what we can formulate in confronting this reality are Kantian-styled, as the Categorical Imperative. Therefore we can only establish the limits of interpretation (certainely, just as a norm) by folllowing the Kantian formula of the Categorical Imperative: „Interprete in such away, that your interpretation can be come universally acceptable".

Revenind 28 de ani mai târziu, asupra poziţiilor din *Opera deschisă* (*Opera aperta*, 1962) Umberto Eco pare mai dispus sa vorbească despre „limitele interpretării" decât despre deschiderea ei indefinită, dacă nu chiar infinită. În *Introducerea* la *Limitele interpretării* (*I limiti dell'interpretazione*, 1990), el se explică, prevenindu-ne: cele două cărţi nu reflectă poziţii opuse. Ele reprezintă mai degrabă oscilaţii ale balanţei între „iniţiativa interpretului şi fidelitatea faţă de operă": „La urma urmei a spune că un text este, potenţial, fără sfârşit nu înseamnă că orice act de interpretare poate avea un scop nobil şi

binevenit. Până şi deconstructivismul cel mai radical acceptă ideea că există interpretări care sunt inacceptabile şi clamoroase. Asta înseamnă că textul interpretat impune interpreţilor lui nişte restricţii"[1].

Fie că acceptăm această explicaţie – al cărui context mai larg este acela că de treizeci de ani iniţiativa interpretului a fost excesiv cultivată şi e momentul să înclinăm balanţa în cealaltă parte – fie că preferăm să vedem, cum credem că este cazul, o inversare a poziţiilor, problema rămâne. Are interpretarea limite sau mai degrabă cazul general al interpretării este „semioza herrmetică", respectiv o interpretare fără limite? Adică, într-o interpretare orice poate însemna orice sau există restricţii, norme generale, limite ale acestui joc al semnificării[2]? Desigur, soluţia imediată este cea clasică, introdusă de Ioan Hrisostomul şi de şcoala din Antiohia, cea a sensului prim, literal, la care, de fapt, şi Umberto Eco recurge mai mult sau mai puţin explicit. Dar profunzimea problemei este alta şi o abordare a ei ar putea indica a schimbare de paradigmă: există ceva care ar putea limita semnificarea, există ceva din afara sistemelor de semne, respectiv din afara interpretului, care ar împiedica extinderea indefinită a interpretării?

Cu alte cuvinte problema limitelor interpretării ar fi problema realităţii, a realului, respectiv al „adevărului" interpretării. Desigur, realul joacă un rol destul de restrâns în majoritatea sistemelor filosofice. El este invocat numai în opoziţie cu gândirea şi pentru a-i măsura erorile. Sensul general este cel de existenţă, fiinţă, dar semnificaţia suplimentară apare din opoziţia nu atât la neant, cât la posibil, ideal, imaginar, iluzoriu, eronat. Suplimentul de semnificaţie în raport cu datul neprecizat al existenţei aşa cum apare el în experienţa noastră rezultă din totalizarea cunoaşterii. Diferit de semnificaţia generală a existenţei, realul semnifică în filosofia modernă existenţa cunoscută. Dar tema cunoaşterii ca producere a realului apare destul de târziu în istoria gândirii occidentale. Michel

[1] Umberto Eco, *Limitele interpretării*, Editura Pontica, Constanţa, 1996, p. 15.

[2] Împotriva unui exces manipulator al interpretării, împotriva pretenţiilor excesive de semnificare, imediat vizibile în psihanaliza vulgarizată, în ezoterismele kitsch şi în ufo-logia populară, dar nu mai puţin în interpretările politice sau morale răuvoitoare, mi-a plăcut să construiesc o formulă inversă celei a „semiozei hermetice", una a ascezei semiotice: „Nimic nu înseamnă nimic, abia dacă totul începe să semnifice ceva".

Foucault situează această trecere între Renaştere şi secolul al XVII-lea. Atunci o *epistemă* pentru care cuvintele erau o specie de lucruri, legătura dintre ele era asemănarea iar lumea era un imens text, este înlocuită de *epistema* Epocii clasice, care separă cuvintele de lucruri, unind, în schimb, limbajul cu cunoaşterea.

Odată cu aceasta cunoaşterea încetează să mai fie o interpretare speculativă a asemănărilor, care nu îngăduie descoperirea a nimic nou, respectiv interpretarea încetează să mai fie cunoaştere, pentru că nu apelează la limbajul matematic şi la experiment. Numai din momentul când cunoaşterea modernă este capabilă să producă realitatea, problema limitelor interpretării începe să se pună. Cunoaşterea urmăreşte lanţurile cauzale şi formulează raţionamente care respectă principiile identităţii, noncontradicţiei şi terţului exclus. Interpretarea caută semnificaţiile şi stabileşte sensurile. Ea admite expresii diferite ale sensului, care sunt departe de a respecta nu numai rigoarea raţionamentelor ci chiar principiile constitutive ale logicii aristotelice[3]. Din perspectiva logicii cunoaşterea are limite, chiar foarte precise, riguroase, şi este perfect controlabilă, verificabilă, pe când interpretarea nu. Apare astfel în modernitate un ascendent al cunoaşterii asupra interpretării, pe care hermeneutica romantică, psihologică şi istorică, încearcă să-l tempereze prin recursul la rigoare şi prin autoconstituirea ei ca metodologie a ştiinţelor spiritului.

Reuşita încercării de a reface legătura dintre cunoaştere şi interpretare, de a construi o metodologie a interpretării care să întemeieze „ştiinţele spiritului" ca ştiinţe, n-a putut fi, desigur, decât relativă. Heidegger este cel care a contrazis prioritatea cunoaşterii asupra înţelegerii şi a criticat în mod clar orice concepţie epistemică asupra înţelegerii. El consideră, invers, cunoaşterea secundară în raport cu înţelegerea, pentru că izvorăşte dintr-o comprehensiune mai elementară, care este, oricum, departe de a fi cognitivă. Discursul cunoaşterii ştiinţifice nu scapă înrădăcinării în structura grijii (Sorge) ceea ce face imposibilă exigenţa unui adevăr ultim şi universal. Perspectiva opusă, a epistemologiilor, pare să îi dea dreptate lui

[3] Atunci când acceptă numai astfel de expresii, construite împotriva rigorii raţionamentelor şi în răspăr cu principiile constitutive ale logicii aristotelice, avem de-a face, după formula lui Umberto Eco, cu „semioza hermetică".

Heidegger odată cu ideea că există mai degrabă obiectivare a cunoaşterii decât obiect al cunoaşterii. Adică procesul cunoaşterii rezidă în epurarea pe cât posibil a urmelor de subiectivitate, niciodată pe deplin excluse însă, în producerea realităţii. Cum rămâne atunci cu interpretarea, ca alternativă modernă la cunoaştere, şi mai ales cu limitele ei?

Hermeneutica lui Gadamer s-a construit în trena gândirii heideggeriene şi în opoziţie cu semiologii şi semioticienii din grupul cărora, într-un fel sau altul, şi Umberto Eco face parte. Poziţia lui Gadamer nu este tot atât de subtilă pe cât este cea a lui Heidegger, dar este mai solidă şi mai operaţională îndeosebi în ceea ce priveşte limitele interpretării. Spre deosebire de Heidegger, el afirmă că limba este obiectivă în chip suplimentar şi pentru că în spatele ei se succed generaţii care transmit o tradiţie. Astfel, Gadamer reabilitează tradiţia şi autoritatea textelor transmise prin tradiţie. Înainte de momentul culminant kantian al modernităţii, tradiţia, cu conceptele ei de judecată, gust şi simţ comun, aparţine cunoaşterii. Kant este cel care contestă validitatea tradiţiei pentru a putea impune critica autonomizantă şi libertatea de judecată a subiectului, indiferent de alte autorităţi decât raţionamentul logic al propriei gândiri. Pentru Heidegger lucrurile stau puţin altfel: el mizează mai degrabă pe limbă, decât pe tradiţie. Limba este cea care ne preexistă, ne precede; ea fundamentează ontosul uman, reprezentând ontosul faţă de gândire, deoarece judecata este subiectivă, pe când prejudecata este ontos. Limba este prejudecata, înainte de oameni şi de judecata lor. Limba este marea prejudecată istorică ce ne ajută să înţelegem. Înţelegerea devine consecinţa felului în care e concepută limba: limitele înţelegerii mele sunt limitele limbii mele. Gadamer spune însă că "înţelegerea nu trebuie gândită ca o operaţie a subiectivităţii, ci ca o implicare în procesul tradiţiei, în care trecutul şi prezentul se mijlocesc continuu".

Pentru hermeneutica psihologico-istorică anterioară, înţelegerea era faţa interioară a explicaţiei, era cunoaşterea rezultată din substituirea cauzelor prin motive. Această atitudine era cvasicognitivă: natura acţionează prin cauze (după raţiunea pură kantiană), iar omul acţionează prin scopuri (după raţiunea practică kantiană); iar scopul e imaginea simetrică a cauzei. Pentru Gadamer, înţelegerea este un

proces ontologic mijlocit de ontos-ul limbii și susținut de tradiție. Greutatea tradiției în hermeneutica lui Gadamer vine de la ideea că istoria acționează asupra noastră mai mult decât ne dăm seama și suntem dispuși să admitem. Omul este alcătuit în mai mare măsură din prejudecățile tradiției sale, decât din judecățile gândirii sale. Iar dialogul ca proces hermeneutic principal ne arată că înțelegerea înseamnă mai degrabă participare la o tradiție, decât stăpânirea unui sens.

Dar care este atunci adevărul tradiției care, singura, care, desigur, prin intermediul limbii, fixează limite interpretării? Cât este el de diferit de adevărul cunoașterii științifice moderne? Filosoful occidental caută adevărul, mai degrabă decât înțelepciunea, binele sau frumosul. Abia după ce a găsit adevărul, poate vorbi despre înțelepciune, bine și frumos. Este în firea de gnoză a filosofiei occidentale să fie astfel: știm, odată cu cel care începe această filosofie, cu Socrate, că noi nu ajungem să facem binele din eroare de cunoaștere. Prima dintre teoriile filosofice ale adevărului se leagă de prima tematizare – sau epistemă, cum ar fi spus Foucault – de momentul auroral al filosofiei grecești care se întreabă asupra a „ceea ce este", căutând în materie sau formă principiul, temeiul acestei lumi. Ordinea existenței, a gândirii și a rostirii fac una, nu sunt despărțite. Cunoașterea este și rostire adevărată pentru că spune „ceea ce este". Aristotel va exprima cât se poate de clar formula primă a adevărului în teoria adevărului corespondență. Afirmația sau negația este adevărată dacă ea corespunde la „ceea ce este". În această teorie a adevărului proprietatea de adevăr aparține relației, raportului dintre enunț și starea de fapt. Acest tip de adevăr este cel pe care îl întâlnim în științele bazate pe observație și experimentare directă. Odată cu a doua tematizare, a cunoașterii, ceea ce este devine relativ la ceea ce cunoaștem. Adică ceea ce nu cunoaștem nu există în mod real pentru noi. Există aici deja două ordini distincte: ordinea a „ceea ce este" pe de o parte, și ordinea gândirii și rostirii, pe de alta. Ordinea a „ceea ce este" nu mai poate fi direct accesată, dacă nu cumva, așa cum crede Kant, nu poate fi deloc accesată, fiind „lucrul în sine". Odată cu Kant, teoria adevărului devine teoria adevărului coerență. Adică dacă punctul de plecare este axiomatic corect și dacă pașii pe care îi facem sunt corecți rezultatul raționamentului nostru e corect. Acest tip de adevăr este cel al

matematicii şi a ştiinţelor formalizabile. Cea de-a treia tematizare este cea a comunicării. Acum, „ceea ce este" şi ceea ce cunoaştem ca realitate este relativ la comunicare: ceea ce nu comunicăm, nu există! Aici intervin deja, pentru gânditorii mai puţin radicali, trei ordini distincte: ordinea a „ceea ce este", ordinea gândirii şi ordinea rostirii, limbii, comunicării. Cei mai radicali nu acceptă decât o singură ordine, cea a rostirii, comunicării sau semnificării.

Cea de-a treia teorie a adevărului nu este la fel de clar formulată ca şi primele două. Totuşi, am putea-o descoperi schiţată la Heidegger. Este teoria adevărului-semnificare. Şi Noica vorbeşte despre ea, atunci când distinge acest tip de adevăr de adevărul exactitate (ân care ar putea fi foarte bine încadrate primele două tipuri de adevăr). Adevărul este cu atât mai adevărat cu cât semnificaţia lui este mai universal acceptabilă. Acest tip de adevăr este adevărul tradiţiei, respectiv al valorilor. O valoare este cu atât mai adevărată cu cât are o sferă sau o amplitudine mai largă, cu cât poate subsuma mai multe alte valori. O tradiţie este cu atât mai adevărată cu cât este mai universală. Limitele interpretării sunt de ordinea acestui adevăr, al comunicării, care mizează pe alteritate, pe intersubiectivitate, pe relaţia dialogală. Adevărul, dacă este numai ai interpretării mele este mai parţial sau mai limitat decât dacă este al interpretării noastre! Intersubiectivitatea, relaţia dialogală reglează mai întâi interpretarea individuală, pentru a face comunicabil conţinutul ei. Numai în acest sens mai este astăzi interpretarea „cunoaştere": acela după care cunoaştem, respectiv adeverim ceva, adică re-cunoaştem – mai mult sau mai puţin - cu toţii că este aşa.

În ce sens reprezintă însă tradiţia o realitate la care interpretarea trebuie să se raporteze ca la limita ei? Pentru că noi obişnuim să vorbim despre tradiţii diferite: filosofia în occident are o tradiţie diferită de cea orientală; tradiţia populară a societăţilor europene este destul de apropiată, dar diferită de tradiţia urbană a aceloraşi societăţi; există tradiţii politice, după cum există tradiţii culinare... Mai mult chiar: există şi tradiţia interpretării fără limite, tradiţia „semiozei hermetice"... Dar singura tradiţie din proiectul „omului european" care rezistă încă – pentru cât timp? – practicilor adverse şi criticilor deconstructive este tradiţia practică, tradiţia moralei eline şi romane

inițial, creștine apoi, umaniste în modernitate și general umană astăzi (*Drepturile universale ale omului*). Trebuie să admitem că tradiția este o realitate care limitează normativ interpretarea numai în sens practic, moral. Într-adevăr, în modernitate, la Kant, se despart cu cea mai mare claritate cele două ordine ale realității: cea pură și cea practică, cea a lui „este" și cea a lui „trebuie să fie", cea produsă de cunoaștere și cea produsă practic, de acțiunea morală. Interpretarea se distribuie de partea unei realități practice, a lui „trebuie să fie". Realitatea intră aici cu o accepție diferită de cea pe care i-o distribuie cunoașterea modernă, de ceva ce nu putem schimba, ceva ce nu putem neglija fără să suferim pierderi sau ceva ce ne obligă să adoptăm un anumit comportament. Ea trebuie gândită mai degrabă după conotația pe care o are în opoziția freudiană a „principiului realității" față de „principiul plăcerii". Diferit de dimensiunea cognitivă, pe dimensiunea ei practică realitatea este consistența a ceea ce ne face să suferim, a ceea ce ne afectează și ne lipsește, sau a ceea ce, în cele din urmă, ne omoară. Pe scurt, realitatea morală este condensată de rău, gravitează în jurul răului și este realitate, adică n-o putem ignora, din cauza răului. Singurele legi pe care le putem formula în confruntarea cu această realitate sunt de tipul kantian, al imperativului categoric. Această realitate este cea care, în conformitate cu formula adevărului-semnificație, stabilește singurele limite ale interpretării. De aceea putem stabili, desigur numai ca și normă, formula limitelor interpretării numai după formula kantiană a imperativului categoric: „Interpretează în așa fel încât interpretarea ta să poată deveni cea mai universal acceptabilă interpretare posibilă".

unui realism apoi, umanist în modernitate și generat abia azi (Gegebenheit, Faktizität ar trebui). Trebuie să admitem că tradiția este o realitate care limitează normativ interpretarea umană în sens practic, moral. Întrucât, în modernitate, la Kant, se despart cu cea mai mare claritate cele două ordine ale realității: cea pură și cea practică, cea a lui „este" și cea a lui „trebuie să fie", cea produsă de cunoaștere și cea produsă practic, de acțiunea morală. Interpretarea se diferențiază de partea unei realități practice, a lui „trebuie să fie". Realitatea intră aici cu o accepție diferită de cea pe care i-o destinase cunoașterea modernă, de ceva ce nu putem schimba, după ce nu putem nega în fața să suferim, plăcerii și acelora ce ne obligă să adoptăm un anumit comportament. Ea poate deveni mai degrabă ceva conform cu ceea care în opoziția tradițională principiul realității față de „principiul plăcerii". Diferit de dimensiunea cognitivă, pe dimensiunea sa practică realitatea este consistența a ceea ce ne face să suferim, a ceea ce ne afectează și ne împiedică, sau a ceea ce, în sens din urmă, ne obligă. Pe scurt, realitatea morală este constituită de ceea ce gravitează în jurul răului și este realitate, aici nu putem ignora, din cauza răului. Singurele legi pe care le putem formula în conformitate cu această realitate sunt de tipul kantian, ale imperativului categoric. Această realitate este cea care, în conformitate cu formula adevărului semnificației, inacceptabilă singură se impune ale interpretării. De aceea putem afirma, desigur numai ca o normă, asemenea intuiției interpretării numai după formula kantiană a imperativului categoric: interpretează tu așa fel încât interpretarea ta să poată deveni ca principiu universal acceptabilă interpretare posibilă.

În ce sens [illegible] o tradiție, [illegible] trebuie să se [illegible] cu la filosofia ei? Pentru că [illegible] vorbim despre tradiții diferite; filosoful în occident are o tradiție diferită de cea orientală; tradiția populară a societăților europene este destul de apropiată, dar diferită de tradiția urbană [illegible]; există tradiții politice, după cum există tradiții culturale [illegible] mult [illegible] există și tradiții interpretative [illegible], tradiția „seniorală" hermeneutică [illegible] singura tradiție din [illegible] „spiritul european" care [illegible] – [illegible] – practica [illegible] și [illegible] deconstrucției este tradiția practică, tradiția morală, etică și [illegible]

Ştefan AFLOROAEI

DESPRE INTERPRETARE. DESCRIEREA UNOR FRONTIERE

On Interpretation. Some of Its Frontiers
(Abstract)

I intend to discuss in this paper the limits interpretation, hereby continuing another article of mine, Three Limits of Our Understanding *(in* Annals, *Iaşi, 1999). The present text contains six sections, as follows: 1)* Approaching the issue; 2) Regarding a statement, what really matters is its understanding, not its meaning *(I make this distinction, considering that un understanding only occurs when various meanings elucidate each other, during our conversations with ourselves, or with the others); 3)* Metaphysics, certainly a limit of interpretation *(In this section, I follow up Eliade's ideas from the last pages of his book,* Images and Symbols*); 4)* The will to interpretation and ideology *(as suspect limits of the process of interpretation); 5)* The Other's presence. About the inevitable censorship imposed on any interpretation*; 6)* The «Pascal» limit *(here I refer to the will to apply, in our very existence, what we think or say, as suggested by writers like as Pascal, Kierkegaard, or Cioran).*

1. Delimitarea chestiunii

M-am referit cu alt prilej la felul în care cred că se fac prezente, în ceea ce ne priveşte, anumite limite ale înţelegerii[1]. Numeam atunci trei situaţii absolut elementare în acest sens. Nu am

[1] *Trei limite ale înţelegerii noastre*, în «Analele Universităţii "Al. I. Cuza" Iaşi», secţiunea Filosofie, tomul XLV, 1999, pp. 17-24.

Nu ascund faptul că în aceste pagini, vorbind despre date prime ale înţelegerii, sau date de primă instanţă, intenţia metafizică a rămas într-un fel necenzurată. Doar că a fost pusă în joc, sper, într-o formă destul de simplă şi de liberă.

folosit cuvântul «limită» în accepţiunea sa negativă, ca atunci când vorbim despre marginile ori despre sfârşitul unui fenomen. Ci am preferat o alta, cumva mai liberă sau mai neutră, anume cea de formă de posibilitate. Eventual, formă primă sau elementară de posibilitate. Şi am socotit că dacă există într-adevăr anumite limite ale înţelegerii, ele survin asemeni unor date prealabile, indiferent că noi le sesizăm sau nu în chip clar.

În acest fel îmi apare, de exemplu, recunoaşterea a ceea ce ne este străin în ordine omenească. Vreau să spun că dacă noi nu am fi în stare să percepem – şi deopotrivă să luăm în seamă – ceea ce ne este străin, un alt mod de a gândi sau o altă lume istorică decât cea în care trăim, atunci nu am înţelege ceea ce se întâmplă cu noi. Nu am înţelege probabil nimic. Întâlnirea cu o conştiinţă străină probează, într-un fel la limită, faptul însuşi al înţelegerii. Este, cred, una din cele mai dificile probe sub care suntem puşi mereu la încercare. Căci ea nu priveşte doar modul în care noi gândim, doar logica de care uzăm. Ci deopotrivă voinţa noastră, dorinţa de a ne susţine o idee sau chiar un mod de viaţă, credinţa în ceva anume şi puterea de a intra în război pentru această credinţă. Dar în legătură cu acestea din urmă, există sigur o altă exigenţă de limită. Ea ne spune că este nevoie într-adevăr să luptăm pentru o idee, să o argumentăm ori să o punem în discuţie, să riscăm orice dovadă pentru adevărul ei. Un al treilea fapt asupra căruia m-am oprit atunci este cel al contingenţei noastre, în ultimă instanţă faptul ca atare al morţii. Acesta rămâne uneori singurul ce vine să descopere graniţele definitive ale voinţei omeneşti. Ne oferă şansa – destul de gravă în felul ei – de a vedea ce anume ne este sau nu îngăduit în această viaţă şi în această lume.

De ce tocmai aceste date prealabile ? Prima dintre ele spune, în fond, că adevărata înţelegere îţi cere să recunoşti ca atare ceea ce în lumea omului diferă – chiar şi radical – de tine însuţi. A doua solicită din partea ta acel mod de a gândi care se dovedeşte apt pentru o justă confruntare, atât cu tine însuţi cât şi cu celălalt. Căci puterea de a intra în dispută cu tine însuţi, adică de a pune în chestiune felul propriu de a gândi, va fi o dovadă că este posibilă confruntarea cu celălalt. Iar a treia limită priveşte finitudinea noastră în forma ei

radicală, faptul că nimeni nu are cum să-şi îngăduie orice fără a risca până la urmă propria sa moarte. Simplu vorbind, nu putem face tot ceea ce voim sau tot ce ne trece prin minte. Aşadar, puterea de a lua în seamă ceva cu totul străin, gândirea aflată în luptă şi, în cele din urmă, faptul finitudinii sau al morţii noastre. – Tocmai cu privire la aceste situaţii am susţinut că reprezintă date elementare ale înţelegerii. Dincoace de ele nu cred că se poate regresa în vreun fel. Iar în absenţa lor, nu poţi vorbi de accesul la un înţeles convingător al faptelor omeneşti.

Este posibil totuşi ca aceste clarificări, într-un fel minimale, să nu ne mai satisfacă acum. În definitiv, ce înseamnă a înţelege un fapt, un text sau spusele unui străin ? Acela care, grec fiind, de exemplu Callicles, va considera că omul asiatic sau cel din nordul Mării Negre este mai puţin om decât grecul din cetatea lui Pericle, că este doar *barbaros*, adică o fiinţă ce doar pare a fi om deşi nu este astfel, acest grec nu ar dovedi că nu a înţeles chiar nimic din ceea ce este propriu lumii sale. Gândind în acest fel – cum s-a şi gândit timp de vreo zece secole, şi nu doar în lumea greacă veche, ci şi în cea romană sau, mult mai târziu, în lumea creştină -, vorbind mereu despre «barbar», «păgân» «sălbatic» sau «primitiv», el ştie bine ce spune. E adevărat că noi nu mai acceptăm uşor înţelesul judecăţilor sale. Dar acest înţeles a însoţit timp îndelung istoria de care noi ţinem şi e greu de crezut că a părăsit-o acum definitiv.

Este motivul pentru care, de această dată, nu mă voi referi la fenomenul eterat şi întotdeauna discutabil al înţelegerii. Nu-mi voi pune întrebări de felul: ce înseamnă în genere a înţelege ? ce înseamnă a gândi ? Ci voi avea în vedere doar ceea ce numim, pur şi simplu, interpretare. Înţeleg acest din urmă cuvânt cât se poate de simplu, anume ca o clarificare în timp a unui posibil înţeles. Nu voi avea în vedere decât întâmplător unele chestiuni cu intenţie – să spunem – mai speculativă, aşa cum sunt cele care privesc faptul ca atare al gândirii sau limitele acesteia. Nici nu doresc să revin la ceea ce s-ar putea înţelege prin faptul originar al comprehensiunii, despre care se vorbeşte în *Sein und Zeit*, §§ 32-33. Să ne amintim că atunci când Eco

se referă, din punct de vedere istoric, la fenomenul interpretării, el este nevoit să invoce şi totodată să denunţe metafizica tradiţională (*Limitele interpretării*, § 4. 6, «Semioză nelimitată şi derivă»). Doar că dificultăţile mari ale acestei metafizici se conservă în continuare. De aceea, mă voi feri, atât cât este cu putinţă, să aduc în discuţie unele forme de limită ale existenţei noastre, de felul celor care au fost exaltate în filosofia modernă.

2. Importă nu atât sensul unor fapte, cât înţelesul lor

Nu cred că este necesar să revenim mereu la tot felul de distincţii tehnice, precum sens/semnificaţie, sens/referinţă, sens/denotaţie etc. Am observat de multe ori că noi procedăm destul de liber – dacă nu cumva de-a dreptul ciudat – în această privinţă. Deşi argumentăm cu privire la o anumită accepţiune a termenilor de mai sus, îi folosim totuşi cu multă libertate. Iar când este nevoie, vom căuta să justificăm orice accepţiune marginală a lor. Probabil că nu este rău acest lucru. De exemplu, amintindu-ne de Frege, vom spune că sensul numeşte realizarea contextuală a unei noţiuni sau a unei idei. Când reuşim să scoatem o noţiune din abstracţie, atunci spunem că ne aflăm în posesia unui sens al ei. Alteori însă nu pretindem deloc aşa ceva. Dimpotrivă, ne este suficientă folosirea unor expresii cu efectul dorit (Austin). Sau cuprinderea lor într-un «joc de limbaj» (Wittgenstein), eventual într-un joc al minţii (Culianu). Ajungi astfel să dai uşor dreptate, în această privinţă, aproape oricărui analist mai excentric. Şi – repet – nu este deloc rău că procedăm astfel.

Multe abateri de acest gen aş putea accepta astăzi, mai puţin confundarea sensului unui enunţ cu înţelesul său. Exact acest lucru importă pentru ceea ce vreau să susţin în continuare.

Ca să clarific măcar în parte această din urmă distincţie, voi reveni la un exemplu cunoscut, anume spusa «Socrate este muritor». Această propoziţie a devenit între timp celebră. O întâlnim uşor nu doar în tratatele de logică, dar şi în scrierile unor vechi doxografi –

care nu erau siguri că Socrate ar fi fost într-adevăr un om ca toți oamenii. O aflăm deopotrivă în paginile celor care, asemeni lui Kierkegaard, situează față în față prezența lui Socrate și cea a lui Hristos. Dacă un necunoscut, trecând în mare grabă pe lângă tine, ar rosti această propoziție în așa fel încât tu să o auzi, nu ai ști pur și simplu ce să crezi. Cele auzite au cumva un sens: cuvintele «Socrate», «este» și «muritor» se leagă adecvat din punct de vedere gramatical și orientează cât de cât gândirea noastră. Poți să-ți spui, dacă repeți în minte cele auzite, că Socrate, probabil un grec, se află fatalmente, ca orice făptură vie, sub semnul morții. Nu știi însă de ce anume acel necunoscut îți vorbește despre Socrate și despre moarte. Cum de invocă el tocmai numele lui Socrate ? Și de ce ține el neapărat ca tocmai tu să auzi acest lucru ? Cum de a trecut mai departe fără să spună nimic altceva ? Întrucât nu ai un răspuns la astfel de întrebări, nu deții înțelesul celor întâmplate. Ai văzut în treacăt un necunoscut, l-ai auzit vorbind, spusele sale pot avea pentru tine un sens, dar nu înțelegi deloc ceea ce a dorit el să spună și să facă. Așadar, sensul unor enunțuri sau fapte înseamnă altceva decât înțelesul lor. Or, tocmai acesta din urmă contează atunci când vorbim realmente despre interpretare.

Cele spuse mai sus ne aduc în față și un alt fapt. În scrierea *Limitele interpretării*, Eco afirmă că sensul literal reprezintă o restricție preliminară în procesul de interpretare. «Orice act de libertate din partea cititorului poate apărea numai *după* – și nu înainte – de aplicarea acestei restricții» (Introducere). Din acest motiv ar fi absolut necesară «apărarea sensului literal». Căci orice «inferență interpretativă (oricât de paranoică)» are la bază «recunoașterea primului nivel de semnificație al mesajului, anume cel literal» (I, 1. 3). Cu alte cuvinte, sensul literal pare să anunțe granița de jos a interpretării noastre. Doar că, așa cum am văzut, interpretul, oricare ar fi acesta, este nevoit să aibă în atenție nu atât sensul celor întâmplate, cât înțelesul lor. Când delimitează unul sau altul din sensurile posibile, el încă nu interpretează. Prin urmare, dacă ținem cont de acest lucru,

afirmaţia lui Eco este oricând discutabilă. Ea predispune la o confuzie destul de gravă prin consecinţele sale.

Să ne amintim unul din visurile descrise de Freud, cel în care o tânără fată se vede asistând la înmormântarea copilului mai mic al surorii sale. Aproape totul în vis s-a petrecut ca atunci când, cu puţini ani în urmă, ea a fost realmente prezentă la funeraliile primului copil al surorii sale. Deşi în visul ei vede figura copilului mort, ea nu simte totuşi nici un fel de durere. Dimpotrivă, în suflet i se strecoară adânc o bucurie neaşteptată şi secretă. Visul sfârşeşte în acest fel, cu trăirea unui ciudat sentiment în faţa morţii. Ca să-şi explice visul tinerei fete, psihanalistul va căuta tot felul de date în viaţa ei. Şi află după un timp că fiind prezentă la înmormântarea primului copil, ea a întâlnit un bărbat al cărui chip a atras-o atât de mult încât a generat în sufletul ei o adevărată pasiune. Cum de atunci nu l-a mai văzut, dorea enorm să-l poată întâlni din nou. Probabil că visul a oferit o şansă dorinţei sale ascunse, aşa ne spune interpretul invocat mai sus. Dar ca să ne spună acest lucru, el deosebeşte între sensul patent al visului în discuţie şi sensul său latent. Cel dintâi rezidă în naraţiunea ca atare: o fată visează că asistă la moartea celui de-al doilea copil al surorii sale şi că resimte o stranie bucurie în chiar timpul coborârii copilului în groapă. Cel de-al doilea sens, latent, nu poate fi sesizat de oricine: tânăra doreşte enorm să revadă bărbatul pe care l-a întâlnit altădată cu ocazia unor funeralii.

Să observăm în exemplul de mai sus că al doilea sens, cel latent, nu reprezintă de fapt un simplu sens, ci chiar înţelesul acelui vis din punctul de vedere al psihanalistului. Noi ştim că tânăra fată a văzut realmente, la moartea primului copil al surorii sale, chipul seducător al unui bărbat. Acest lucru însă poate fi perceput în cel puţin două moduri distincte. Pe de o parte, el poate fi luat ca un simplu fapt, independent de cel al visului, încât poţi rămâne la sensul său de primă instanţă. Pe de altă parte, el poate fi pus în legătură secretă cu acel vis, caz în care vine să explice visul relatat. Prin urmare, unul şi acelaşi fapt – întâlnirea tinerei fete cu un necunoscut – generează în mintea noastră cel puţin două sensuri, unul de primă

instanță, literal, și un altul simbolic. Or exact atunci când cele două sensuri intersectează, când unul din ele caută să-l clarifice pe celălalt, când fiecare devine ecoul necesar al celuilalt, abia atunci survine pentru noi înțelesul întâmplării în discuție. Este vorba, în cazul de față, de înțelesul unui vis mai ciudat.

Ideea pe care vreau să o susțin este relativ simplă. Anume, sensul unei narațiuni nu se confundă niciodată cu înțelesul ei, chiar dacă noi ignorăm ușor această diferență. Nu știu dacă ar trebui să invoc aici numele lui Schleiermacher sau al celor care l-au revendicat mai târziu. Dar pe urmele sale unii interpreți au fost cât se poate de atenți la cele trei corpuri ale limbii, anume cuvântul, enunțul și fraza. Celui dintâi i-ar fi proprie semnificația (*Bedeutung*), celui de-al doilea sensul (*Sinn*), și abia celui din urmă înțelesul ca atare (*Verstehen*). Termenii folosiți corespund unor termeni din latină: *significatio*, *sensus* și *comprehensio*, reluați frecvent în variantele lor moderne. Există autori care menționează explicit astfel de corespondențe. Firește că etimologia nu rezolvă mare lucru aici, dar sugerează o dată în plus că înțelesul nu poate fi sesizat în cazul unui enunț solitar, ca atunci când aș spune absolut la întâmplare că Socrate este muritor. Accept că din punct de vedere logic o astfel de propoziție deține un sens. Doar că înțelesul nu se oferă niciodată astfel. Cum am văzut, el devine posibil atunci când unul și același enunț generează sensuri diferite care se intersectează și se clarifică reciproc. Spusele noastre ajung astfel locul întâlnirii unor sensuri aparent străine unele de altele. Alături de cel literal, intervin în chip neașteptat, de exemplu, sensul istoric, cel analogic sau cel simbolic etc. Doar gândindu-le împreună, ca și cum am fi situați în locul unde ele se întâlnesc, am putea ajunge la un înțeles al celor întâmplate.

3. Metafizica, o limită sigură a interpretării

Cum vedem, noi procedăm totuși destul de simplu. Cel mai adesea traducem anumite fapte sau întâmplări într-un fel de narațiune.

Facem acest lucru într-un chip cât de cât inteligibil, folosind tot felul de cuvinte, semne sau figuri – să le spunem – narative. în exemplul de mai sus, al visului analizat de Freud, aflăm vorbindu-se despre moarte, copilul unei surori, bucurie nefirească etc. Acestea apar în ultimă instanţă asemeni unor semne ce fac parte dintr-un vocabular şi se supun unor reguli. Adică unui cod, unei gramatici. Doar în spaţiul descris de un cod este posibil înţelesul comun al unor secvenţe pe care diferite semne le compun[2]. însă dincoace de toate aceste reguli,

[2] «Codurile fundamentale ale unei culturi – acelea care îi guvernează limbajul, schemele perceptive, schimburile, tehnicile, valorile, ierarhia practicilor sale – fixează din capul locului pentru fiecare om ordinile empirice cu care acesta va avea de a face, în care se va regăsi. La cealaltă extremitate a gândirii, teorii ştiinţifice şi interpretări filosofice explică de ce există în general o ordine, cărei legi generale i se supune, ce principiu poate să dea seama de ele, pentru ce motiv este stabilită tocmai această ordine şi nu alta. Dar între aceste două regiuni atât de depărtate domneşte un domeniu ce apare ca fundamental, chiar dacă are mai ales un rol de intermediar: este mai confuz, mai obscur, fără îndoială mai puţin uşor de analizat». Este domeniul unde o cultură constată «că aceste ordini nu sunt poate nici singurele posibile, nici cele mai bune». Astfel că «dedesubtul acestor /coduri sau/ ordini spontane» există o «ordine mută», percepută printr-un gen de grilă secundă. «Astfel, în orice cultură, între folosirea a ceea ce am putea numi codurile ordonatoare şi reflecţiile asupra ordinii, există experienţa nudă a ordinii şi a modurilor sale de a fi» (Michel Foucault, *Cuvintele şi lucrurile. O arheologie a ştiinţelor umane*, traducere de Bogdan Ghiu şi Mircea Vasilescu, studiu introductiv de Mircea Martin, Univers, 1996, pp. 38-39).

Experienţa nudă a ordinii, despre care vorbeşte Foucault, reprezintă în fond experienţa unui câmp epistemologic, adică a unei episteme. Exact din acest motiv Foucault va fi atent, în continuare, la ceea ce se petrece, de exemplu, între codul lingvistic al unui timp şi teoriile existente asupra limbii, sau între schimburile care se practică şi teoriile economice acceptate, la fel, între schemele noastre perceptive şi fiinţele naturale grupate în clase biologice. Limba, schimburile, schemele perceptive, diferitele practici sociale, toate dispun în chipul cel mai firesc de anumite coduri. în legătură cu dificultatea recunoaşterii unui cod simbolic, de felul celui religios, cf. Ioan Petru Culianu, *Arborele gnozei*, 1998, pp. 29 sq.

Într-adevăr, există această regiune mediană, unde are loc «experienţa nudă a ordinii şi a modurilor sale de a fi». Doar că în timp codurile se schimbă, uneori ajung de nerecunoscut. Cum se petrece totuşi acest fapt şi spre ce anume orientează el atenţia noastră ? Cred că pentru a-l înţelege, e nevoie să luăm în seamă ceea ce Dilthey şi apoi Husserl au numit «lume a vieţii». în cuprinsul acesteia, diferitele coduri suportă, ele însele, refacerea sau chiar eroziunea lor. Este vorba de un orizont prim şi ultim al vieţii faţă de care ele pot să apară oricând ca fenomene

dincoace de codurile ce sunt active într-un interval de timp, se anunță forma lor de posibilitate. Expresia din urmă provine din limbajul kantian, dar o folosesc aici în lipsa alteia mai potrivite. Eliade vorbeşte adesea despre un cadru mental de fond, aşa cum alții invocă expresia «forma mentis». Cu alt prilej am riscat termenul «metagramă», socotind că el indică locul metafizic al unor coduri, adică un loc de graniță[3]. Tocmai aici, în această zonă metafizică se află limita a tot ce pot ele să facă. Şi tot aici se află rezerva lor maximă, puterea de a genera noi înțelesuri. Forma lor de posibilitate descrie, în ceea ce le priveşte, adevăratul lor spațiu de joc. În absența sa, toate celelalte – reguli sau coduri – sunt ca şi inexistente. Exact aici cred că survine o limită sigură a interpretării noastre.

Astfel caut să înțeleg spusa lui Eliade, din ultimele pagini ale scrierii *Imagini şi simboluri*, că a interpreta până la capăt un fapt omenesc înseamnă a recunoaşte metafizica proprie unui mod de a gândi[4]. Cu alte cuvinte, e necesar să ajungi la datele acelei metafizici pe care o descrie viața mentală a unei comunități. Tocmai ea ghidează din ascuns gândirea şi sensibilitatea oamenilor. Ca să o descopere, Eliade are în vedere mai cu seamă simțul temporalității şi fenomenul hierofaniei, atitudinea față de moarte, dispoziția erotică, fenomenul inițierii şi cel al schimbării de sine. Toate compun, în ultimă instanță,

---

contingente. Tocmai acest orizont indică datele de limită ale înțelegerii noastre. Aici are loc acea experiență elementară a fenomenului pe care-l numim lume. Ea este întotdeauna deschisă unei exteriorități nesigure şi nedefinite. Altfel spus, trimite continuu la materia nedefinită a lumii, pe de o parte, şi la codurile noastre perceptive, pe de altă parte. De unde rezultă că ea poate fi resimțită totuşi asemeni unei forme prime de posibilitate. Exact aici, în acest orizont frust are loc «partajul» (Foucault), diferența prealabilă dintre ceea ce ne apare «rezonabil» şi ceea ce este pentru noi «nebunie». Sau dintre înțeles şi absența acestuia. Aici se consumă punctul zero al interpretării, dacă există într-adevăr aşa ceva. Tocmai în legătură cu această experiență elementară a lumii se poate vorbi despre o metafizică pe care o subîntinde orice interpretare. Şi de această dată Nietzsche avea multă dreptate: cel care face uz de o anumită gramatică, adică de un cod, pune sigur în joc o metafizică (*Amurgul idolilor*, III. 5; *Voința de putere*, § 484).

[3] *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Iaşi, Polirom, 1997, pp. 211-215.

[4] Ideea este reluată în *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1970, p. 70 sq., cât şi în *L'Epreuve du Labyrinthe*, entretiens avec Claude Henri Rocquet, Paris, Belfond, 1978 (traducere de Doina Cornea, 1990, pp. 111 sq.).

un cod absolut elementar. Ele apar până la urmă ca date de limită în viața unor oameni. Nu ai cum să te referi la anumite idei, imagini și simboluri fără să le invoci în vreun fel. Să ne amintim aici că interpreții lui Anselm de Canterbury (secolul XI), căutând să înțeleagă în ce mod explică el faptul întrupării lui Hristos, aduc în atenție tocmai codul juridic sau cavaleresc al acelui timp. Ei observă că totul este discutat în termeni de «onoare» și «ofensă», «satisfacție» (adusă celui ofensat), «achitare» sau «plată», «dreptate» și «rectitudine»[5]. Ideologia juridică, născută dintr-un anumit simț al legii și din voința de stăpânire, a marcat decisiv limbajul scolastic al teologiei. I-a oferit un mod de înțelegere, mai elocvent probabil decât altele la acea vreme. El s-a înscris totuși în ceea ce s-a numit mai târziu *interpretatio christiana*, o paradigmă a timpului de atunci.

Eliade a fost destul de atent la disputa istorică a unor coduri și la metafizica pe care jocul acestora o subîntinde. Observă cum, de-a lungul timpului, s-au succedat câteva formule hotărâtoare: *interpretatio graeca* și *interpretatio iudaica*, apoi *interpretatio romana* și *interpretatio christiana*. De exemplu, când Cezar vorbește contemporanilor săi despre religiozitatea celților, înfățișează divinitățile acestui popor în termeni și sub nume proprii celor romane, invocând pe Mercur, Apollo, Marte, Jupiter, Minerva etc.[6]. Dar, toleranți sau pragmatici, interpreții romani asimilau ușor figurile divine al căror cult îl slujeau cu cele proprii lumii grecești: «triada Ceres, Liber și Libera a fost asimilată trio-ului Demeter, Dionysos și Persephona»[7]. Mai

[5] Astfel procedează René Rocques în al său studiu introductiv la versiunea în franceză, din 1963, a scrierii lui Anselm, *Cur Deus Homo*; sau Dario Cumer, în pagini cu o intenție asemănătoare («Versione, introduzione e note a cura di...», Alba, 1978). Se au în vedere mai cu seamă capitolele XIV («În ce fel onoarea lui Dumnezeu atrage pedepsirea celui care păcătuiește»), XIX («Că omul nu poate fi mântuit fără satisfacția /ce trebuie achitată/ pentru păcat»), XX («Că satisfacția trebuie să fie pe măsura păcatului și că omul nu o poate achita prin sine însuși»), XXII («Ce ofensă, pentru care nu poate da satisfacție, a adus omul lui Dumnezeu când s-a lăsat învins de diavol»). Cf. versiunea românească datorată lui Emanuel Grosu, Iași,1997.

[6] *Istoria credințelor și ideilor religioase*, II, §§ 170-171.

[7] *Idem*, II, § 168, cu trimitere la J. Bayet, *Les «Cerialia», altération d'un culte latin par le mythe grec*, in «Croyances et rites dans la Rome antique», p. 109 sq.

târziu, se va extinde enorm o formă ceva mai cosmopolită de înțelegere, anume *interpretatio moderna*, sub care vechile coduri sunt serios erodate.

Prezența unor coduri simbolice apare ca inevitabilă în constituirea acelor fenomene ce urmează a fi interpretate. E necesar, de aceea, să le recunoaștem ca atare, cu diferența lor de la un timp la altul. Ignorând această diferență, interpretarea poate să intre cu totul în derivă. Așa s-a întâmplat, de exemplu, când a fost vorba de înțelegerea unor texte sau a unor conduite din epoca Renașterii. Este cunoscut cazul Bruno: cel care a fost văzut cu multă ușurință ca un martir în serviciul științei moderne a plătit de fapt – dacă despre o plată a fost vorba – pentru supralicitarea unor tehnici magice tradiționale. El a fost acuzat atunci că practică magia, fapt nu lipsit de temeiuri reale. Iar martirajul său trebuia să repete datele celui emblematic, adică patimile lui Iisus, lucru acceptat deopotrivă de Bruno și de acuzatorii săi: aducerea sa în fața morții, invitația de a se salva dacă are cum și așteptarea unei transfigurări. Doar că hermeneutica de mai târziu, în speță cea a «luminilor», a voit să vadă în figura lui Bruno, ca și în cea a lui Galilei, cu totul altceva. Despre toate acestea ne vorbește Ioan Petru Culianu în *Eros și Magie în Renaștere. 1484*, diviziunea III. 2 («Zeii ambigui ai erosului»). La fel s-a întâmplat și atunci când unii dintre interpreții moderni ai fenomenului Socrate au socotit ca secundară viața religioasă a vechilor greci. Ei au mizat totul pe conduita lor publică, cea exhibată în *agora*. Este ceea ce a condus până la urmă la cele mai ciudate explicații. De exemplu, cu privire la ceea ce s-a numit «daimonul lui Socrate», au enunțat idei ce decurg mai curând din metafizica timpurilor moderne decât din cea a vechilor greci. Nietzsche a văzut acolo un artificiu de comediant, Th. Gomperz – expresia vieții instinctuale sau inconștiente, W. Kranz – forța conștiinței noastre morale, iar E. Rohde – ideea de soartă omenească în variantă individuală. Ce poți să înțelegi din toate acestea, mai ales că între ele comunicarea este destul de slabă ? Ești nevoit probabil să revii la doxografii mai vechi, de la Xenofon la Diogenes Laertios, ca să constați că Socrate și discipolii săi nu aveau cum să se abată de la un anumit cod religios. Afli printre altele că la vremea lor ideea de persoană, ca și cea de voință individuală, nu avea

o mare însemnătate. Ea devine hotărâtoare abia în timpurile moderne, după Reformă. Vocea despre care Socrate spune că o aude nu reprezintă nici pe departe o putere simplu omenească. Chiar dacă ne-am referi acum la un avatar «dialectic» al conştiinţei de sine, la datele vieţii inconştiente sau la o instanţă morală din noi înşine, aşa cum modernii ne îndeamnă, nu am reuşi totuşi să înţelegem despre ce anume a fost vorba atunci.

E adevărat că şi în semnalarea unor diferenţe de acest fel, adică flagrante, avem de-a face cu o interpretare. Doar că noi ne aflăm mereu în faţa mai multor coduri simbolice, iar cel căruia ne supunem nu este niciodată singurul elocvent. Şi nici nu este întru totul pur, nevinovat. Am putea spune acelaşi lucru despre oricare altul, important însă rămâne faptul că ne aflăm mereu în faţa unor coduri diferite. Jocul pe care-l întreţin dă la iveală unele date elementare, trăite ca şi cum ar fi de primă sau de ultimă instanţă. Ele se dovedesc a fi de natură mentală sau de altă natură – şi ascund metafizica în uz a unui timp. Prezenţa acestei metafizici şi, deopotrivă, afectarea reciprocă a unor coduri vin să complice enorm munca interpretului.

4. Voinţă de interpretare şi ideologie

Se întâmplă însă uneori ca diferenţa dintre două interpretări să devină radicală chiar şi atunci când ele răspund aceluiaşi mediu simbolic. Schelling şi Hegel, ca interpreţi ai fenomenului religios, oferă un exemplu în acest sens. La fel Schleiermacher şi Fr. Schlegel, foarte apropiaţi într-un timp, când susţineau revista *Athenaeum*, prieteni până când au loc mai multe dispute violente cu privire la puterea artei de a exprima sentimentul religios. De unde diferenţa serioasă între interpretări apropiate ca limbaj şi reprezentare ? Sigur intră în joc şi un alt fapt de ordin preliminar. Este vorba neîndoielnic de intenţionalitatea celor care interpretează. Sau, mai bine spus, intră în joc voinţa de interpretare. Tocmai aceasta atinge nervul ca atare al unui cod şi excită totul până la producerea de semne diferite, uneori eretice, chiar aberante. Ea poate să activeze coduri vechi sau exotice, ca şi cum ar încerca să epuizeze energia lor vastă şi necunoscută.

Dar cum vom putea noi sesiza intenţionalitatea ce stăpâneşte munca aparent inocentă a unui interpret ?

Cel mai simplu ar fi, probabil, să-l ascultăm pe acela care interpretează şi să-l credem pentru început în ceea ce spune. Augustin, de pildă, explicitează în cartea a XI-a din *Confesiuni* un anumit înţeles al temporalităţii. Dar ne spune din capul locului că, de fapt, drumul său este orientat spre cu totul altceva. Acel lucru pe care îl urmăreşte cu înfrigurare nu este neapărat înţelesul unor noţiuni, indiferent că este vorba de timp, istorie sau altceva. El nu doreşte în nici un fel să descrie o învăţătură metafizică, o nouă doctrină. Dimpotrivă, ceea ce caută îndelung şi cu pasiune va lua pentru el forma unei adevărate soteriologii. Spune acest lucru el însuşi atunci când invocă numele lui Dumnezeu: «Aşadar, Îţi deschidem starea inimii noastre şi Îţi mărturisim necazurile noastre şi cerem mila Ta pentru noi, ca să ne eliberezi cu totul, aşa cum ai început, să încetăm de a mai fi nefericiţi...» (XI, 1). Cu această credinţă, el înţelege altfel decât Aristotel sau decât vechii sceptici condiţia noastră temporală. Calea sa diferă acum complet, la fel şi intenţia efortului său hermeneutic. Va numi pentru început lumea celor create, căci timpul însuşi se face prezent doar o dată cu ceea ce înseamnă creaţie a lumii. Apoi are în atenţie, cum e şi firesc, izvorul celor create (XI, 6-9), vorbind despre «început», «veşnicie» şi «Cuvânt» (*Ioan* 8, 25). Pe toate acestea le află în acelaşi timp minunate şi înfricoşătoare[8]. Cuprinderea lor cu mintea şi cu simţurile, spre a fi trăite ca atare, îi aduce omului lumina pe care el o caută (XI, 11). După ce invocă «începutul» şi «adevărata eternitate», «eternitatea mereu prezentă» (XI, 12-16), abia după aceea aduce în discuţie chestiunea timpului ca atare. Şi îl priveşte ca pe ceva propriu acestei lumi: timpul nu dăinuie cu adevărat, el nu este etern, nici coetern cu izvorul său, dimpotrivă, se defineşte mai curând prin aceea că tinde să nu fie[9]. Doar în acest fel se naşte întrebarea cu privire la ce anume înseamnă timpul însuşi.

---

[8] «Cine va înţelege ? Cine va povesti ? Ce este lucrul care mă luminează uneori şi loveşte inima mea fără a o răni ? Mă şi îngrozesc, dar capăt şi îndrăzneală. Mă îngrozesc, întrucât sunt deosebit de acest lucru necunoscut, prind curaj, întrucât îi sunt asemenea» (XI, 11). Traducere de Nicolae Barbu, Bucureşti, IBMBOR, 1985.

[9] Când trecutul nu mai există ca atare, viitorul încă nu există, iar prezentul trebuie să treacă pentru ca noi să-l putem considera timp şi nu eternitate, cum spunem noi atunci că timpul «nu există cu adevărat decât fiindcă tinde să nu fie ?» (XIV, 17).

Cu acest epigraf în față, îți dai seama că intenția lui Augustin nu este deloc teoretică. Dorința sinceră de a regăsi adevărata pace, așa cum el singur o întrevede, îl orientează către un alt mod de a percepe situația omului. Condiția de posibilitate a înțelegerii ca atare se schimbase deja radical («Crede ut intelligas», spune Augustin în *Sermones* 43, 6) [10]. Este ceea ce atât el cât și alți scriitori ai epocii, precum Dionisie sau Maxim Mărturisitorul, socoteau a fi decisiv în ultimă instanță pentru orice ființă omenească.

În alte situații însă, intenția autorului și motivul pentru care el urmează un anumit drum nu sunt clar exprimate. De exemplu, după Reformă, explicitarea ideii de temporalitate angajează cel mai adesea o cu totul altă cale. Descartes preferă un model mai simplu (momentele temporale «nu depind unele de altele și nu există niciodată simultan»; *Principia philosophiae*, § 21), ca să vorbească apoi despre contingența timpului sau a duratei vieții noastre («din aceea că suntem acum

[10] Comentând câteva fragmente din *Confesiuni*, Yvon Brès are în vedere cele spuse de Ludwig Binswanger (*Melancholie und Manie*, 1960), anume că stările subiective potențate, ca și cele patologice, pot altera structura temporalității. Este vorba de acea structură pe care Husserl o discută în termeni de retenție, atenție și protenție (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1905 /Prelegeri pentru o fenomenologie a conștiinței intime a timpului/, publicate de Heidegger în «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», IX, 1928, pp. 367-498). Yvon Brès va considera c•, în definitiv, tocmai Augustin este cel care întrevede posibilitatea afectării acestei structuri temporale, «desigur, nu dintr-o perspectivă psiho-patologică, ci din una filosofică și religioasă».

Deformarea structurii temporalității ar fi explicită în *Confesiuni*, XI. 39. Aici Augustin își exprimă dorința de a-și uita trecutul și de-a se întoarce nu spre cele viitoare și supuse la fel trecerii, ci spre cele care sunt «înainte de toate acestea». Dorința de a înainta către cele «de mai înainte», nevoia de a accede la ele se realizează ca un efort de a trece dincolo de cele comune. Este ceea ce Augustin numește cu ajutorul expresiilor *extensio* și *secunda intentio*. În felul acesta, scriitorul creștin «preconizează o proiecție tensionată spre eternitatea divină, proiecție ce are ca efect deformarea structurii temporalității pe care el tocmai a dezvăluit-o». Este vorba de un efort spiritual care, în cazul lui Augustin, nu ar fi deloc străin de o anumită melancolie ce l-ar fi marcat de timpuriu. Ca să-și susțină această idee, interpretul discută cu privire la temperamentul lui Augustin, vorbește apoi despre motivul acelui *sero* («târziu» sau «prea târziu») ce apare frecvent în scrierile sale, despre forma temporalității în epectază, convertire și în percepția păcatului originar. Cf. *Melancolie augustiniană*, în volumul *Timp și melancolie*, coordonat de C-tin Grecu și Corneliu Mircea, Timișoara, 1996, pp. 68-85.

nu urmează în mod necesar că vom fi o clipă mai târziu, dacă o cauză, anume aceeaşi care ne-a produs, nu continuă să ne producă, adică să ne conserve»). Sau, pur şi simplu, îi acordă puţină însemnătate (§ 55). Iar Newton nu va mai vorbi despre creaţia timpului sau despre «ceea ce tinde să nu fie». Cu adevărat mirabilă îi apare doar ordinea care se reflectă în această lume. Lumea însăşi îi apare ca o matematică aplicată. Totul atunci poate fi definit asemeni cantităţii – cum spune Newton – şi ca o expresie a ordinii: ordine de succesiune, ordine de simultaneitate, ordine de corespondenţă etc. Timpul pe care noi îl percepem este măsura externă şi sensibilă a celui absolut, egal cu sine. Iar timpul absolut este cel care nu depinde în nici un fel de mişcarea corpurilor, un timp gol, adică pur, egal cu sine, curgând monoton în perfecta sa circularitate. Doar acesta din urmă este «adevărat şi matematic»[11]. Dacă există, cauzele sunt naturale, simple şi puţine. «Natura nu lucrează în zadar, şi mai mult este zadarnic atunci când mai puţin este deajuns; căci natura este simplă şi nu face lux cu cauze superflue ale lucrurilor»; astfel este formulată regula I în cuprinsul acelor «Reguli de filosofare» ce deschid cartea a III-a (*Despre sistemul lumii*). Or, intenţia celui care gândeşte astfel nu mai este de natură soteriologică sau religioasă. El nu mai invocă la tot pasul vechii Psalmi, ci mai curând acea raţiune a naturii pe care ştiinţele au misiunea să o recupereze integral. Newton nu ne spune de ce anume procedează astfel. Dar vom putea totuşi bănui, în acest caz, ceva în felul unei *intentio operis*. Adică vom sesiza că, pentru acel timp, ştiinţa înseamnă calcul, cantitate, dominare a naturii – şi doar astfel putere sau eficienţă. Cu această nouă intenţie, interpretarea urmează alte reguli, descrise bine de autori precum Dannhauer şi Chladenius. Sau, auster şi lacunar, de Newton însuşi[12], deşi noi nu-l cunoaştem ca interpret.

---

[11] *Principiile matematice ale filosofiei naturale* (1687), Scolie I la «Definiţii»; în ediţia românească din 1956, pp. 30-31.

[12] Iată un singur loc în acest sens. «Aşadar, cantităţile relative nu sunt cantităţile înseşi al căror nume îl poartă, ci sunt acele măsuri sensibile ale lor (adevărate sau greşite) care se folosesc îndeobşte în locul cantităţilor /pure ce ajung/ măsurate. Dar dacă semnificaţiile cuvintelor se definesc prin întrebuinţarea ce li se dă, atunci prin numirile de timp, spaţiu, loc şi mişcare trebuie să se înţeleagă propriu-zis

Ce vom face însă când nu avem încredere în spusele unui autor cu privire la intenţiile sale ?

O soluţie ar fi să luăm în seamă, cum am văzut în alt loc, acele coduri simbolice care îşi dispută puterea unui timp. în exemplul de mai sus, referitor la Newton, putem accepta teza – susţinută de Eliade, Dobbs şi alţi interpreţi[13] – că tradiţia alchimică şi-a avut importanţa ei în evoluţia ideilor newtoniene.

O altă soluţie ar fi să vedem care sunt ideologiile ce domină un anumit interval de timp. Semne ale acestora există întotdeauna. Ele pot fi aflate, cu urmele lor vagi, pînă şi în unele pagini foarte aride, cum sunt cele din *Critica raţiunii pure*. Ştim de altfel că atunci când îşi justifică propria sa critică, Imm. Kant atribuie secolului în care a trăit o anumită voinţă de emanicipare[14]. El are motive să creadă că adevărata instanţă ce legitimează cunoaşterea şi viaţa publică este, la timpul său, raţiunea în genere. Doar aceasta mai putea să-i apară ca tribunal ultim al timpului. Ea singură părea aptă să judece şi să legitimeze cu limpezime totul. Doar ea vine acum să preia locul unor vechi autorităţi, precum cea religioasă şi cea juridică. Raţiunea critică se instituie astfel ca judecător absolut, acel judecător ce nu mai are

aceste măsuri sensibile. Iar limbajul va fi necomun şi pur matematic dacă aici se înţeleg cantităţile /ca atare/ măsurate. Prin urmare, deformează înţelesul consacrat al textului cei care interpretează acolo aceste numiri drept cantităţi măsurate /adică sensibile/. La fel, afectează puritatea matematicii şi a filosofiei cei care confundă cantităţile adevărate cu relaţiile dintre ele şi cu măsurile lor obişnuite» (*Definiţii*, în ed. cit., p. 34).

[13] Cf. M. Eliade, *Le Mythe de l'alchemie*, în «L'Herne», no 33, Paris, 1978, pp. 157-167; B. J. T. Dobbs, *The Fundations of Newton's Alchemy, or «The Hunting of the Greene Lyon»*, Cambridge, 1975.

[14] «Se aud uneori plângeri contra sărăciei modului de gândire al timpului nostru şi asupra decadenţei ştiinţei temeinice. Dar eu nu văd că ştiinţele, al căror fundament este bine stabilit, ca matematica, fizica etc., merită câtuşi de puţin această imputare, ci, dimpotrivă, ele îşi menţin vechea faimă de temeinicie şi chiar o şi depăşesc în timpul din urmă. Acelaşi spirit s-ar dovedi eficace şi în alte genuri de cunoaştere, dacă s-ar fi avut mai întâi grijă de corectarea principiilor lor. În lipsa acestei corectări, indiferenţa şi îndoiala şi, în sfârşit, critica severă sunt mai curând dovezi ale unei gândiri temeinice. Secolul nostru este adevăratul secol al criticii, căreia totul trebuie să i se supună. Religia, prin sanctitatea ei, şi legislaţia, prin majestatea ei, vor de obicei să i se sustragă. Dar atunci ele provoacă împotriva lor bănuieli juste şi nu pot pretinde stimă sinceră, pe care raţiunea o acordă numai aceluia care a putut face faţă examenului ei liber şi public» (Prefaţă la ediţia întâi, 1781).

cum să fie pus el însuşi în judecată. Noi ştim că o parte din ideile pe care le susţine Kant erau uşor de întâlnit în mediile occidentale de atunci. Ele compuneau una din ideologiile importante ale timpului său. Câţiva «liber-cugetători», îndeosebi în mediul francez, şi-au făcut din această ideologie un adevărat titlu public, trecând uşor peste efectele lor negative. De ce totuşi Kant le asumă ? A bănuit el vreodată că astfel de idei se vor retrage lent de pe scena istoriei sale ? Sau că însuşi tribunalul raţiunii va fi pus cu violenţă în discuţie, ca tot ce s-a voit imuabil şi etern în ordinea omenească a lucrurilor ?

Probabil că există întotdeauna, în această privinţă, un gen de miză ascunsă a gândirii. Heidegger a vorbit în câteva rânduri despre miza gândirii occidentale, socotind că aceasta este dată până la urmă de ceea ce în metafizică s-a numit «fiinţă»[15]. Nu ştiu dacă se poate susţine în continuare acelaşi lucru. Culianu avea să facă la un moment dat observaţia simplă că în mediile americane de gândire miza a reprezentat-o mai curând ceea ce socotim a fi «lume alternativă». Nu fiinţa ca atare, ci această lume în stare să se anunţe altfel, eventual cu totul altfel. Nihilismul este încă prezent aici, dar nu ca viziune platoniciană asupra existenţei. La fel şi exaltarea voinţei umane, câtă vreme omul înseamnă pentru sine, în continuare, garantul solitar al adevărului, singura sa forţă şi singura certitudine în această lume. Nu ai cum să nu recunoşti, în această miză a gândirii de astăzi, cel puţin un imens risc şi o formă gravă de solitudine.

În definitiv, voinţa de interpretare este prezentă de fiecare dată când cineva dintre noi anunţă o «concepţie asupra lumii». Cuvântul «asupra» din ultima expresie ne spune că interpretul caută să stăpânească deplin ceea ce interpretează. El vrea să surprindă şi să captureze un anumit înţeles, ca şi cum ar încerca să-l aducă în captivitate. Totul se petrece sub forma aparent inofensivă a comprehensiunii. Verbul *comprehēndo -ere*, din latină, un verb ce a făcut carieră în hermeneutica modernă, ascunde încă înţelesurile sale mai

[15] «Gândirea occidentală, ca *metafizică*, exprimă prin cuvânt fiinţa în calitatea sa de adevăr al fiinţării. Gândirea lui Nietzsche este şi ca metafizică, nu în sensul de disciplină filosofică determinată, ci ca adevăr al fiinţării. Gândirea lui Nietzsche este metafizica epocii noastre. Această metafizică anticipează prin gândire trăsăturile fundamentale ale epocii în care este purtată lupta pentru dominaţie pe pământ şi ia parte, ca însăşi, la această luptă» (Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 1963, VI: 3).

ciudate de altădată: a prinde pe cineva, a pune mâna pe el, a-l aresta sau a-l face prizonier. Catullus, de exemplu, foloseşte expresia *comprehendo fures* cu înţelesul de a surprinde hoţii asupra unui fapt. Ca să captureze un înţeles şi să-l stăpânească, interpretarea se transformă într-o operaţiune de felul celei militare. Anume, ea îşi fixează puncte precise de supraveghere şi o tehnică de luptă, ca apoi să angajeze tot felul de concepte şi argumente, un fel de mercenari bine plătiţi şi cu titluri doctrinare. Trebuie să înţelegem din toate acestea că o dată trezită, voinţa de interpretare se şi vede în faţa unui adversar de temut. Ea poate să decreteze oricând «mobilizarea totală» a forţelor sale (Ernst Jünger). Se pregăteşte din timp pentru a intra într-un lung război, cel al interpretărilor străine ori adverse. Căci există, alături de războaiele comune ce traversează istoria noastră, războaie speculative şi hermeneutice. Prezenţa lor, cu lupta pentru dominaţie pe care o duc, dovedeşte că voinţa de interpretare numeşte într-adevăr o limită hermeneutică. Am putea să o vedem ca expresie a voinţei de putere, când ea tinde să devină singura sa justificare.

Nietzsche a înţeles destul de bine acest din urmă lucru. «Va veni vremea când se va duce războiul pentru dominaţie pe acest pământ – el va fi purtat în numele doctrinelor filosofice», spune într-o însemnare din 1883. Adevărul se transformă atunci în legea celui care învinge în luptă. Tocmai această lege va apare celorlalţi ca fiind justă şi convingătoare. Va propune sigur un alt mod de a vorbi şi alte reprezentări, cum este cea a câmpului de forţe: energii care se confruntă, puteri care înving, luptă pentru adevăr, dar totul într-un sistem bine centrat în propria sa voinţă.

5. Prezenţa celuilalt. Despre cenzura inevitabilă a oricărei interpretări

Există câteva pagini în *Metafizica moravurilor* unde Kant insistă mult asupra ideii de «judecător interior»[16]. Fiecare dintre noi duce cu el un astfel de judecător. Ne dăm seama de acest lucru atunci

[16] Este vorba de partea a II-a (*Principiile metafizice ale teoriei virtuţii*), capitolul II, § 13 (*Despre datoria omului faţă de sine însuşi ca judecător înnăscut al său*); în ediţia românească din 1999, pp. 261-263.

când propriile noastre gânduri «se acuză ori se justifică reciproc». Vorbim singuri, ne acuzăm pentru ceea ce facem ori gândim, sau dimpotrivă consimţim la acestea. Judecătorul din noi este în stare să ne ameninţe şi să ne înfricoşeze. Puterea sa este imensă, urmărindu-l pe fiecare «precum umbra sa». Nu ai cum să nu-i auzi «vocea sa de temut». Când acest judecător este sesizat, când îl vedem în exerciţiul funcţiunii sale, avem de-a face cu ceea ce numim conştiinţă.

Aşa înţelege Kant lucrurile, fiind atent la ce se întâmplă cu fiecare dintre noi atunci când rămâne singur cu sine. Dedublarea de care vorbeşte se produce inevitabil în planul vieţii interioare. Fiecare conştiinţă «gândeşte pentru sine, în cazul oricărei datorii, un altul decât ea însăşi ca judecător al acţiunilor sale, spre a nu trebui să se contrazică pe sine însăşi». Survine astfel celălalt, ca şi cum s-ar face auzită în noi o altă voce, una puţin mai aspră. În noi înşine cineva acuză ceea ce noi înşine facem sau gândim.

Să observăm mai întâi că acest «judecător interior» reprezintă el însuşi un interpret, este în fond cealaltă voinţă de interpretare. Totul se petrece ca şi cum în noi înşine s-ar afla mereu în rivalitate doi interpreţi. Unul din ei, cel de primă instanţă, pare să fie inocent, stăpânit mai curând de afecte şi voinţă, în nevoia de a face totuşi ceva. Celălalt, însă, preferă să observe şi să acţioneze din margine, manifestând parcă un fel de aprehensiune prelungită. Vocile lor pot de aceea să-şi devină uneori cu totul opuse, chiar străine.

Mai ciudat însă este un alt lucru. Anume, o dată cu sesizarea judecătorului din noi înşine se face prezentă un fel de cenzură a interpretării. Căci devin brusc vizibile graniţele subiective ale gândirii noastre. Judecăţii simple, de primă instanţă, i se opune cu destulă putere o alta diferită. Cea dintâi dă expresie dorinţelor noastre, unor dispoziţii sau afecte de fiecare clipă. A doua însă ţine să clarifice neapărat câteva din consecinţele poziţiei iniţiale. Ea dă expresie mai curând nevoii de certitudine sau de siguranţă, fapt ce ar putea să privească în cele din urmă propria viaţă. Abia o dată cu această clarificare, chiar şi sumară sau nesigură, am putea vorbi de prezenţa unui înţeles al celor petrecute. Altfel spus, doar al doilea interpret este adevăratul interpret. Iar clarificarea pe care o aduce se însoţeşte, într-un fel, cu o formă de cenzură. Nu e vorba de o cenzură cu totul străină

voinţei celui care o suportă. Dar nici de una simplu contingentă, pierdută în hazardul trăirilor omeneşti. Este în joc mai curând o cenzură analogă acelei servituţi voluntare despre care s-a tot vorbit de la Etienne de la Boétie încoace. Ea îţi cere să ai oricând în vedere efectele neaşteptate ale gândirii sau ale faptelor tale, urmările lor în timp.

În fond, orice interpretare aduce cu ea însăşi subminarea principiului realităţii. Nu mai poţi vorbi oricum despre lucruri sau fapte ca atare (Nietzsche). Cu orice interpretare este pusă în discuţie *această* lume, lumea aşa cum o aflăm atunci când deschidem ochii, adevărurile ei deja acceptate. De unde, iminenţa firească a cenzurii, exerciţiul ei inevitabil.

Să ne amintim că în vechea comunitate romană cenzorul era însărcinat de regulă cu recunoaşterea şi inspectarea moravurilor. El realiza un fel de recensământ al moravurilor grele sau uşoare, ca apoi să formuleze unele sancţiuni dacă era cazul. Şi cam întotdeauna era cazul. Numele său trezea, în consecinţă, teamă, ca orice funcţionar dispus să aplice pedepse cât mai aspre. Totul se făcea însă pe cheltuiala statului şi oarecum la vedere. Funcţia de cenzor nu a lipsit niciodată din viaţa societăţilor europene. În unele intervaluri sau epoci, exerciţiul cenzurii a devenit însă de-a dreptul agresiv şi barbar. Ne este încă bine cunoscut un astfel de fenomen. Nu întâmplător mintea noastră a păstrat aproape în exclusivitate sensul negativ al cenzurii, manifestarea sa colerică şi primitivă. Cenzorul a ajuns să întrupeze o instanţă impersonală, adică exterioară şi indiscutabilă. De regulă, el opera sub forma interdicţiei şi a controlului ameninţător, dublat de o perversă dispoziţie spre complicitate. Consecinţa a fost, cam întotdeauna, absenţa interpretării[17]. De altfel, în una din ultimele pagini ale scrierii *Histoire de la folie a l'âge classique*, Foucault observase că tot ce apare ca nebunie înseamnă absenţa operei. Era de aşteptat, în acest caz, să se fixeze înţelesul negativ al cenzurii, imaginea ei cu totul diabolică. Freud a ştiut să speculeze, pe la începutul secolului XX, o astfel de reacţie comună faţă de cenzură. Şi a vorbit, cum ştim, despre o funcţie negativă a vieţii psihice, cea de

[17] Cf. *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Iaşi, 1997, secţiunea a II-a, § «Cenzura ideologică a interpretării», p. 230 sq.

refulare în inconştient a dorinţelor care nu sunt conforme cu anumite convenţii sociale. Important este că o dată cu această refulare, va avea loc şi modificarea înţelesului pe care-l dăm unor acte sau gesturi omeneşti. Mai exact, interpretării pe care dorinţele noastre o realizează iniţial i se va opune o altă interpretare, de extracţie socială. Care din ele va învinge în cele din urmă – este greu de spus chiar şi pentru un bun psihanalist.

Deşi încă ne situăm în marginea unor astfel de întâmplări istorice terifiante, nu cred că avem motive să vorbim despre cenzură doar în termeni negativi. Există în economia gândirii şi un gen de cenzură voluntară, liberă, ce dublează inevitabil orice judecată de valoare. Ea poate fi discutabilă, dar nu neapărat negativă. Vreau să spun că o dată cu interpretarea de primă instanţă, căreia noi ne predăm destul de uşor, se face prezentă şi o alta, mult diferită de ea. împreună, ele anunţă una şi aceeaşi reacţie omenească, chiar dacă în forma unei alternative. Nu ai cum să o ignori pe cea din urmă, căci ea însoţeşte totul cu o anumită insistenţă, asemeni unei oglinzi sau unei umbre. Interpretarea ce joacă rolul umbrei te obligă, în definitiv, la un plus de atenţie. Ea o modifică simţitor pe cea iniţială, o determină să-şi vadă propriile ei margini. Probabil că nu întotdeauna se întâmplă astfel, dar rolul de umbră sau de oglindă nu are cum să dispară din scenariul interpretării. Şi nici cel de cenzor liber, facultativ.

Am putea imagina judecătorul interior, ne spune Kant, asemeni privirii unei persoane reale, în carne şi oase. Ne judecăm atunci aşa cum ne-ar judeca un prieten apropiat sau chiar un necunoscut. Dar el poate fi imaginat şi în felul unei persoane ideale. Ne vom judeca în acest din urmă caz aşa cum normele vieţii în comunitate ne-o cer. Kant are în vedere, în cele din urmă, o formă de limită a lor, ce pare să suspende timpul însuşi. Căci el vorbeşte despre posibilitatea unor norme valabile în chip universal şi necondiţionat. Nu ştiu dacă acestea pot fi puse în relaţie nemijlocită cu vechile porunci testamentare, cum este cea a iubirii aproapelui (*Matei* XX, 35 sq.). Dar aflăm că, în ultimă instanţă, celălalt poate fi văzut ca fiinţa morală ce deţine «întreaga putere în cer şi pe pământ» şi pe care o numim Dumnezeu. Ultimul nostru răspuns pentru ceea ce facem şi

gândim îl vom da acum lui Dumnezeu însuşi, căci există şi un ultim răspuns.

Tind să cred că tocmai despre răspundere este vorba în ceea ce ne spune Kant, o răspundere a fiecăruia în parte. Adevărata interpretare o asigură, acum, exact răspunsul pe care-l dă fiecare dintre noi pentru ceea ce gândeşte şi face. El diferă, în chip firesc, de la o conştiinţă la alta. Poţi răspunde în faţa propriei tale gândiri, ca şi cum s-ar ascunde acolo un judecător străin. Dar poţi răspunde şi în faţa celuilalt, întâlnindu-l pe acesta fie ca persoană reală, fie ca voce a legilor de convieţuire. În cele din urmă, trebuie să răspunzi în faţa celui care înseamnă întreaga putere a vieţii şi întreaga iubire. Doar atunci răspunsul tău este ultima ta interpretare.

Cum vedem, voinţei de interpretare îi poate sta oricând în faţă o altă voinţă, comparabilă întru totul cu ea însăşi. Acest lucru o afectează în chip serios, o scoate din solitudinea ei abstractă. Ceea ce înseamnă că niciodată una şi aceeaşi voinţă nu poate fi identică întru totul cu sine. Când însă diferenţa devine radicală, când ea priveşte însăşi natura interpretării noastre, corpul ei şi vocea care o anunţă, atunci se face prezent, simplu şi nemijlocit, celălalt.

Să ne amintim că Hegel a vorbit despre acea situaţie, absolut fascinantă, când «conştiinţa de sine are înaintea ei o altă conştiinţă de sine»[18]. în prealabil, el invocase de mai multe ori «puterea imensă a negativului», căutând să descrie fenomenul înstrăinării spiritului

[18] *Fenomenologia Spiritului*, B, IV. a. Voi relua aici doar un singur fragment din paginile lui Hegel, pagini în faţa cărora mi-e greu să rezist.

«Relaţia celor două conştiinţe de sine este deci astfel determinată, încât ele se pun la încercare pe ele însele şi una pe alta, într-o luptă pe viaţă şi pe moarte. – Ele trebuie să intre în această luptă, căci ele trebuie să ridice la adevăr însăşi certitudinea lor de a fi pentru sine, faţă de alţii şi faţă de ele însele. Şi numai prin riscul vieţii este probată libertatea, numai în acest fel este probat că pentru conştiinţa de sine nu fiinţa, nu modul nemijlocit în care ea apare, nu confundarea ei în răspândirea vieţii este esenţa; dar că în această conştiinţă nu este dat nimic care să nu fie pentru ea moment în dispariţie, că ea nu este decât pură fiinţă-pentru-sine. Individul care nu şi-a riscat viaţa poate fi, desigur, recunoscut ca persoană, dar el nu a atins încă adevărul acestei recunoaşteri ca fiind o conştiinţă de sine independentă. La fel, fiecare trebuie să meargă către moartea celuilalt, după cum fiecare îşi riscă propria lui viaţă; căci celălalt nu valorează pentru el mai mult decât el însuşi» (traducere de Virgil Bogdan, 1965, p. 110).

(*Endfremdung des Geistes*). Nu avea cum să lase în margine confruntarea neobişnuită pe care orice conştiinţă o duce cu sine şi cu o altă conştiinţă de sine. Hegel a crezut că în cele din urmă se accede la adevărul voinţelor aflate în luptă şi deopotrivă la împăcarea lor. Scenariul pe care-l înfăţişează a exercitat o reală fascinaţie până şi asupra celor care i s-au declarat adversari pe viaţă. În definitiv, el surprinde ca puţini alţii caracterul realmente dramatic pe care-l ia orice întâlnire cu celălalt. Cercul recunoaşterii, cum singur îl va numi, devine el însuşi o dramă, adică jocul unor pasiuni profunde şi opuse.

Aş reţine din toate acestea că limita oricărei voinţe de interpretare o aduce o altă voinţă, mai precis acea dramă pe care cele două o compun împreună. Ele nu-şi ,mai sunt atunci în nici un fel exterioare. Se privesc una pe alta ca într-un proces în care fiecare acuzat duce cu el propriul său acuzator. Totul se desfăşoară pe un câmp de luptă deschis în aparenţă oricărui rezultat. Nu sunt acestea singurele forme pe care le poate lua întâlnirea lor. Descartes vorbise deja despre o adevărată fabulă a lumii, cu actori, măşti şi simulacre ce fac însuşi jocul realităţii. Celălalt poate să devină acum o simplă apariţie dramaturgică, sau numai un efect al voinţei din faţa sa. Căci aproape nimic nu se compară, pentru omul modern, cu voinţa celui ce impune o adevărată lume prin chiar faptul că percepe şi doreşte, imaginează şi simte, afirmă sau neagă. Efectele teribile ale acestui mod de a gândi vor fi resimţite îndelung în timp. Dacă interpretarea poate fi probată în adevărul ei doar acolo unde nimeni nu este singur, ce se întâmplă atunci când celălalt apare ca o conştiinţă supusă ori marginală ? Dar atunci când el apare numai ca un mijloc, un lucru sau un obiect, materie sau doar efect al unei decizii oarecare ? Limita interpretării – văzută în continuare ca formă de posibilitate – şi absenţa ei, adică absenţa oricărei interpretări, se pot atinge acum până la confuzie.

Într-adevăr, cenzura voluntară provine exact de aici, din recunoaşterea celuilalt în cuprinsul unei drame reale. O dată cu prezenţa celuilalt şi a dorinţei sale, totul se schimbă. Nimeni nu mai poate voi orice şi oricum. Şi nimeni nu-şi poate îngădui, fără consecinţe teribile, tot ce istoria ar fi în stare să suporte.

6. Frontierea Pascal

Ultima chestiune în discuţie, cu privire la prezenţa celuilalt, ne aduce în atenţie o latură mai ciudată a interpretării. O voi preciza pentru început sub forma unor simple întrebări, în marginea acelor situaţii liminare descrise mai sus.

Anume, în ce măsură înţelesul pe care noi îl acceptăm ca just este urmat cu fidelitate de noi înşine ? În ce măsură luăm în seamă noi înşine ceea ce afirmăm cu tărie într-un fel sau altul ? Când spunem, de exemplu, că o limită a interpretării o asigură codul simbolic al unor fapte, sau metafizica pe care orice cod o presupune, ţinem noi cont în vreun fel de acest lucru ? Sau totul se reduce de fapt la o simplă idee, la o afirmaţie pe o pagină oarecare ?

La fel, când afirmăm că voinţa de interpretare intervine în felul unei limite prealabile, că ea înseamnă deopotrivă voinţă de putere sau de stăpânire, că uneori devine o adevărată ideologie, spunând toate acestea avem noi oare puterea să le recunoaştem ca atare în chiar interpretarea noastră ?

Susţinem, de asemenea, că un înţeles anume poate să se ivească – şi poate să dispară – numai o dată cu prezenţa celuilalt. Dar ţinem noi cont de acest lucru când interpretăm un text sau un fapt oarecare ? Acordăm noi celuilalt însemnătatea pe care prezenţa sa o solicită într-adevăr ?

Ce vreau să spun de fapt ? Când adevărul este pus în relaţie cu înţelesul unor fapte sau enunţuri, înseamnă că prezenţa sa devine reală numai dacă noi urmăm negreşit acel înţeles. El devine real numai dacă noi îi facem loc în cuprinsul vieţii noastre ca atare. Un lucru asemănător se întâmplă şi atunci când adevărul unei interpretări este pus în relaţie cu binele, el va fi probat ca atare doar dacă poate fi realmente urmat. La fel şi în ceea ce priveşte înţelesul just pe care noi îl tot căutăm. Acesta se dovedeşte a fi cu adevărat just numai după ce îl experimentăm ca atare prin ceea ce gândim şi facem.

Mi-a plăcut să constat că în unele medii de gândire a existat un interes mai aparte pentru ceea ce discut acum. Este vorba, înainte de toate, de o anumită interpretare a lui Platon, îndeosebi prin cei care l-au urmat, spunându-ne că totuşi binele este mai presus decât orice,

mai presus chiar decât ființa însăși, el singur putând fi numit *hyperousia*. Ceea ce înseamnă că există o latură etică, uneori greu de sesizat, în absolut orice judecată sau faptă omenească. Am în vedere apoi literatura patristică, vorbindu-se în spațiul ei cum se cuvine despre realizarea în ultimă instanță a interpretării anagogice, probabil cea mai însemnată din câte cunosc. Mă gândesc însă și la unii autori ca Pascal sau Kierkegaard. Mai aproape de noi, Cioran, Gadamer sau Rorty, ca să-i numesc aici doar pe cei mai cunoscuți.

Pascal, din câte îmi dau seama, a mers cel mai departe în această privință. El observă cum de cele mai multe ori noi doar pretindem că înțelegem ceva anume. De exemplu, pretindem ușor că înțelegem răul pe care-l aduce dorința noastră de glorie – și ne exprimăm atunci disprețul față de această dorință. Dar în același timp și în ascuns noi dorim exact ceea ce spunem că trebuie disprețuit. «Cei care scriu împotriva gloriei vor să aibă gloria de a fi scris bine; iar cei care citesc cele scrise vor să aibă gloria de a le fi citit. Chiar și eu care scriu aceste lucruri am, poate, aceeași dorință, și e posibil ca și cei care le vor citi să aibă una asemănătoare»[19]. Vanitatea noastră ne ține, fără să știm, în această profundă duplicitate. Ea merge până acolo că aruncă adevărate prăpăstii între ceea ce gândim și ceea ce spunem, sau între ceea ce spunem și ceea ce facem. «Puțini oameni vorbesc smerit de smerenie; puțini vorbesc cast despre castitate; puțini de îndoială, când se îndoiesc. Nu suntem decât minciună, duplicitate și contradicție. Ne ascundem și ne deghizăm față de noi înșine» (VII. 27).

Mai târziu, Kierkegaard ne face iarăși atenți asupra acestui ciudat fel de viață pe care noi o ducem. Căci nu prea trăim în acele categorii pe care le exprimăm sau le propunem celorlalți în formă doctrinară. Nu traducem în existență ceea ce pretindem a gândi în chip just. Aici se ascunde locul cel mai dificil al oricărei gândiri, proba ei cea mai grea. Multe fragmente din Jurnalul scriitorului danez se referă exact la acest lucru, limpezimea lor lăsându-ți impresia că totul e sesizat pentru întâia oară. «Dificultatea oricărei speculații

[19] *Cugetări*, IV. 4, în antologia *Scrieri alese (Cugetări. Provinciale. Opere științifice)*, 1967, traducere de Iancu Ghidu, studiu introductiv de Ernest Stere.

filosofice crește pe măsură ce obiectul asupra căruia a purtat speculația trebuie aplicat în existență... Și, de obicei, se întâmplă cu filosofii (Hegel ca și tot ceilalți) așa cum se întâmplă cu cea mai mare parte a oamenilor: în traiul zilnic, existența lor se așează în fond în cu totul alte categorii decât cele ale reflexiei lor, mângâierea lor stă în cu totul altceva decât în acele lucruri pe care le rostesc cu afectare. De aici toată această minciună și confuzie care domnește în gândirea filosofică». Este ca și cum am construi un castel imens, dar nu am locui deloc în el, ci alături, într-o baracă. Susținem cu destule argumente o idee, cum ar fi cea privitoare la voința liberă a omului, dar acceptăm în continuare starea de servitute. Se petrece aici, fără ca noi să ne dăm seama, un gen de moarte a omului, o trădare supremă de sine. Or, dincoace de toate acestea, firesc ar fi să spunem exact ceea ce gândim și să facem ceea ce într-adevăr spunem. Este ceea ce Kierkegaard numește reduplicare, adică încercarea omului de a fi, în ultimă instanță, ceea ce cu adevărat spune[20]. Nu e vorba doar de a da expresie unei existențe autentice. Deși necesar, acest lucru nu este prin el însuși suficient. Justificarea deplină a ceea ce faci nu provine doar din tine însuți. Ci, cum scrie în același loc, «adevărata autoritate este aceea pe care o ai atunci când cauza ta e însuși adevărul».

Mai bizar încă este faptul că, deși noi contrazicem ușor prin ceea ce facem spusele noastre, nu pierdem ocazia de a deplânge

---

[20] «Au existat desigur autori, și nu doar unul, mai pătrunzători și mai geniali ca mine, dar tare aș vrea să-l cunosc pe acela care să-și fi "reduplicat" gândirea cu o pătrundere mai mare ca a mea și cu o asemenea dialectică ridicată la puterea a doua. Căci una înseamnă să fii pătrunzător în cărți, și alta să dublezi dialectic în existență tot ce ai gândit. Prima formă de dialectică amintește de jocurile în care se joacă fără miză, doar pentru plăcerea de a juca; reduplicarea e ca jocul în care plăcerea de a juca e ridicată la puterea "n" prin faptul că se joacă pe mize mari. Dialectica din cărți nu e decât dialectică a gândirii, reduplicarea acestei gândiri înseamnă a înfăptui în viață. Orice gânditor care nu-și reduplică însă dialectica gândirii nu face decât să dea mereu naștere unor năluci. Gândirea lui nu atinge niciodată expresia hotărâtoare a faptei. Degeaba va căuta să îndrepte neînțelegerea într-o nouă lucrare etc., asta nu folosește la nimic, căci ea rămâne prinsă în înșelăciunea comunicării de sine. Doar gânditorul etic poate să se păzească prin faptă de iluzia oricărui mesaj» (*Journal*, vol. I-V, traduction du danois de Ferlov et Gateau, Gallimard, Paris, 1954-1961; versiunea românească a fragmentelor de față aparține lui Vlad Russo, în «Secolul XX», 222-224, 1979).

public această ciudățenie. O descriem întotdeauna ca pe o pierdere, dar facem acest lucru ca și cum întreg răul li s-ar întâmpla doar altora. Și înfățișăm totul cu o plăcere ascunsă, de-a dreptul perversă. Nu evităm nici măcar tentația de a face comerț pedagogic, un fel de serviciu de stat, cu descrierea situației în discuție[21]. Ce ar trebui oare să mai facă bietul om spre a merge mai departe cu această stranie duplicitate a sa ? Probabil că nimic, totul fiind deja atins de multă vreme. De aceea, extrem de greu rămâne drumul invers, cel care duce împotriva unor astfel de habitudini omenești.

Dar toate acestea privesc, în cele din urmă, faptul ca atare al înțelegerii. Și – nu mai puțin – cel al interpretării. Căci interpretarea tinde către un punct pe care îl putem socoti fericit doar atunci când ceea ce gândim sincer poate să treacă în faptă, când înțelesul din mintea noastră înseamnă chiar pricepere la ceva, știință în a face ceva, cam în felul în care pictorul înțelege cu adevărat doar în momentul în care dovedește că știe să picteze. Atunci se întâmplă probabil ceea ce Pascal a dorit mult cu privire la om: să vorbească în chip just despre justețe, în chip smerit despre smerenie și frumos despre frumusețe. Cu alte cuvinte, înțelege cu adevărat doar acela care poate să și facă lucrul pe care-l susține, acel lucru cu privire la care el consimte. Înțelege cu adevărat binele doar acela care poate într-un fel sau altul

[21] «Se vorbește undeva într-o parabolă de bogătașul care adună cu multă trudă o avere "fără a ști cine o va moșteni". La fel, intelectualicește, voi lăsa și eu un capital nu lipsit de însemnătate, dar, vai! știu și cine îl va moșteni: el, figura asta care mi-e atât de nesuferită, el care a moștenit până acum și nu va conteni să moștenească tot ce e mai bun, profesorul, omul de la catedră.
Dar acest fapt face și el parte din suferința mea de a ști și de a rămâne apoi în liniște la strădaniile mele care îmi vor aduce doar frământări și osteneală, și din care profesorul va trage, într-un sens, foloasele, într-un sens doar, căci în celălalt, murind, le voi lua cu mine.
/în marginea celor de mai sus/ Și chiar dacă omul de la catedră ar citi aceste rânduri, asta nu l-ar opri nicicum, n-ar lăsa nici o urmă în conștiința lui; nu, va introduce și asta în lecțiile lui. Și nici această din urmă însemnare, dacă ar citi-o, nu l-ar opri, nu, va introduce-o și pe asta. Căci mai lung chiar decât tenia (de care, după spusele unui ziar, o femeie a fost scăpată de curând, fapt pentru care soțul ei își exprimă mulțumirea în ziar, arătând că avea o sută de anii lungime), mai lung chiar e profesorul; iar dacă "profesorul" zace în noi, nimeni pe lume nu poate să ne scape de tenia asta; doar Dumnezeu, dacă și omul însuși vrea».

să-l înfăptuiască. Înţelege adevărul doar acela care face loc în mintea şi în viaţa sa adevărului ca atare. Să numim acest din urmă loc al înţelegerii *frontiera Pascal*. Este vorba într-adevăr de un punct extrem al comprehensiunii, o graniţă ultimă a sa.

Doar că noi nu avem puterea necesară ca să atingem, aşa cum am dori în unele clipe, această graniţă. Şi atunci am putea crede că înţelegerea noastră se consumă doar la suprafaţa lucrurilor, că ea nu poate lua decât o formă abstractă sau verbală. Stăpâniţi cu totul de ideea acestui fort îndepărtat, greu accesibil, vom fi tentaţi să spunem că prea puţini sunt cei care au înţeles într-adevăr ceva şi în prea puţine momente ale vieţii lor. Nu cumva, de fapt, nimeni nu a înţeles cum se cuvine ceea ce se întâmplă realmente cu noi înşine ? Pentru un sceptic de felul celor ai epocii eleniste, sau chiar pentru un gnostic, aşa stau lucrurile. Luând însă oarecare distanţă de această veche fantasmă a noastră, am putea spune că înţelegerea se face prezentă, într-un fel sau altul, şi dincoace de frontiera Pascal. Ea se face prezentă, probabil, în orice punct al zonei pentru care Pascal numeşte o limită sigură. Doar că distanţa la care se află faţă de această frontieră îi măsoară ineluctabil forţa şi deopotrivă slăbiciunea ei.

Gheorghe POPA

METODA ISTORICO-CRITICĂ ŞI DOUĂ LIMITE ALE INTERPRETĂRII

The Historical-Critical Method and Two Limits of Interpretation (Abstract)

The historical-critical method of interpreting biblical texts has been the classical expression of modern theological hermeneutics ever since the Englightenment. Its appearance was a necessity for the theological discourse, given the context of changes created by the new sense of „knowledge" brought out by Kant's Critic of Pure Reason. *In this new sense, any knowledge presupposes a subject and an object, but the latter can ony be either a recurrent sensitive phenomenon, or an* a priori *formal construction from logic or mathematics. According to this view, the faith in God is not a form of knowledge because, in strictly Kantian terms, it has no object. It is a manifestation of practical reason (that is, of moral life), rather than a form of knowledge.*

The Kantian concept of knowledge applied in theology entails a restriction: we can only take the Bible (and not God) to be the object of our knowledge. But the study of biblical texts required new procedures, suitable for the new scientific mentality. This is how the historical-critical method appeared.

I hereby intend to analyse this method of interpretation and point out its limits.

Metoda istorico-critică de interpretare a textelor biblice este expresia clasică a hermeneuticii teologice moderne sau ştiinţifice care a apărut în secolul Luminilor[1]. Apariţia acestei metode hermeneutice a constituit o necesitate pentru discursul teologic în contextul schimbării profunde a sensului noţiunii de cunoaştere, datorată apariţiei Criticii Raţiunii pure a lui Immanuel Kant. În această lucrare fundamentală

[1] Jean Zumstein, „Les limites de l'interprétation", în vol. *Quand interpréter c'est changer* (Pierre Bühler et Clairette Karakash éd. Labor et Fides, Genève, 1995, p. 77).

pentru mentalitatea modernă conceptul de cunoaştere are o definiţie strictă şi total diferită de concepţia clasică despre cunoaştere. Conform acestei definiţii, orice cunoaştere presupune un subiect cunoscător şi un obiect de cunoscut, însă acest obiect nu poate fi decât un fenomen sensibil şi repetabil, pe de o parte, sau construcţia formală a priori ale logicii şi matematicii, pe de altă parte. În acest caz, credinţa în Dumnezeu nu este o formă de cunoaştere pentru că, în sensul strict kantian, ea nu are obiect. Credinţa în Dumnezeu, în viziunea lui Kant nu este o formă de cunoaştere, ci o manifestare a vieţii morale sau, cu alte cuvinte, a raţiunii practice[2].

Folosirea în domeniul teologiei a conceptului kantian de cunoaştere îi interzicea acesteia să mai vorbească despre cunoaşterea lui Dumnezeu şi, în acest caz, singurul "obiect" care-i rămânea de cunoscut era Biblia sau Sfânta Scriptură. Cunoaşterea textelor biblice necesita însă noi principii de abordare care să corespundă noii mentalităţi ştiinţifice. Aşa a apărut, după cum am subliniat mai sus, metoda istorico-critică.

În cele ce urmează ne propunem să analizăm, evident într-o manieră sintetică, specificul acestei metode de interpretare şi limitele sale.

1. Conceptul istorico-critic

Denumirea acestei metode este legată de dubla perspectivă a demersului său interpretativ: istorică şi critică; istorică, întrucât ea consideră că înţelegerea textelor biblice nu este posibilă decât în contextul istoriei în care au apărut, şi critică, deoarece aceste texte, deşi sunt scrise de oameni inspiraţi, pot fi analizate de raţiunea umană.

2. Stabilirea sensului iniţial al textului

Plecând de la această dublă perspectivă, metoda istorico-critică îşi propune ca obiectiv prioritar stabilirea sensului iniţial al unui text şi a semnificaţiei pe care acesta o avea în contextul comunicării sale originare. Acest obiectiv este necesar deoarece noi nu suntem primii destinatari ai acestor texte. Sfântul Apostol Pavel, spre

---

[2] Pierre-André Stucki, *Herméneutique et Dialectique*, Labor et Fides, Genève, 1970, p. 12.

exemplu, ca şi ceilalţi apostoli, a scris epistolele sale pentru a răspunde la anumite probleme şi a rezolva anumite crize apărute în comunităţi creştine diferite. Multe din aceste probleme nu se mai regăsesc în comunităţile creştine de astăzi. Deşi textele biblice constituie şi pentru noi, cei de astăzi, calea normativă de păstrare şi transmitere a Revelaţiei lui Dumnezeu, totuşi trebuie să recunoaştem că noi suntem cititori cu o altă "forma mentis" decât primii destinatari. De aceea, pentru a le interpreta corect, trebuie să avem în vedere faptul că autorii lor, inspiraţi de Duhul Sfânt, pentru a fi înţeleşi de destinatari au folosit limbajul lor, concepţia lor despre lume şi anumite procedee narative şi argumentative care le erau cunoscute.

Metoda istorico-critică îşi propune, aşadar, ca prim obiectiv, descoperirea sensului primar al textelor prin reconstituirea dialogului viu şi existenţial dintre autorul şi destinatarii lor. Ea se străduie să recompună orizontul religios, cultural, economic, social şi politic în care au fost redactate aceste texte. Miza acestui obiectiv este considerabilă, întrucât interpretarea textelor biblice este supusă unor reguli de cercetare ştiinţifică. Folosirea acestor reguli presupune mai întâi o distanţare ştiinţifică sau obiectivă faţă de text. Textul devine un obiect care poate şi trebuie să fie analizat şi explicat (*erklären*) cu ajutorul unor instrumente ştiinţifice. Metoda istorico-critică presupune, apoi, o distanţare istorică. Întrucât sensul căutat este sensul iniţial, textul este plasat în trecutul istoric.

Această dublă distanţare faţă de text dă naştere la un spaţiu al libertăţii atât pentru interpret, care nu ştie dinainte ce vrea să transmită textul, cât şi pentru text, care nu mai este supus subiectivităţii interpretului, care este tentat permanent să confunde propriile sale judecăţi cu sensul textului[3].

Datorită acestei duble distanţări faţă de text, metoda istorico-critică dă naştere la o lectură şi o interpretare foarte diversificată a textului, care conduce, apoi, la dezvoltarea unor noi discipline în cadrul studiului teologic, precum: critica literară, istoria comparată a religiilor, istoria formelor simbolice, istoria redactării textelor, socio-exegeza etc.

---

[3] Daniel Marguerat, «Découvrir l'histoire vivante du texte», în *La Bible: une pomme de discorde* (Ulrich Luz éd.), Labor et Fides, Genève, 1992, p. 22.

3. Ambiguitatea sensului inițial: o primă limită a interpretării

Efortul metodei istorico-critice de a stabili sensul inițial al unui text se lovește la un moment dat de faptul că acesta poartă în el o anumită ambiguitate ce poate fi sesizată la cel puțin trei niveluri[4].

În primul rând, cărțile canonice ale Sfintei Scripturi au fost obiectul mai multor redactări și traduceri. În acest caz se pune întrebarea care este sensul inițial al textului, din moment ce el face parte dintr-o tradiție vie și dinamică?

În al doilea rând, prin alcătuirea canonului biblic s-a produs o anumită decontextualizare a cărților, ele dobândind un caracter normativ, independent de contextul originar de comunicare. În acest caz care este sensul normativ: sensul inițial sau sensul canonic?

În al treilea rând, fenomenul de decontextualizare și recontextualizare este specific oricărei opere literare. Orice operă literară are o dinamică proprie care-i permite să se separe de autorul său istoric și de destinatarii săi inițiali. De aceea sensul unui text nu se limitează la sensul inițial, ci el se caracterizează printr-o potențialitate de sens. În acest caz, problema critică ce apare este următoarea: care este raportul între sensul inițial și sensul potențial?

Ambiguitatea aceasta a sensului inițial constituie, așadar, o primă limită a interpretării istorico-critice, însă, așa cum se prezintă ea, nu este o limită care "limitează", ci care deschide spre o potențialitate de sens.

4. Subiectivitatea interpretului: a doua limită a interpretării

Interpretul care folosește metoda istorico-critică este un interpret "critic", adică el poate să-și argumenteze științific interpretarea sa. El are pretenția că interpretarea sa este obiectivă, mai ales dacă, asemenea interpreților din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, crede în autonomia și neutralitatea rațiunii umane.

Cu toate acestea, pretenția interpretului la obiectivitate, a oricărui interpret, nu doar al textelor biblice, este pusă astăzi sub semnul întrebării. Este meritul hermeneuticii lui Rudolf Bultmann

---

[4] Jean Zumstein, *op. cit.*, p. 80.

care, mergând pe linia lui Schleiermacher, Dilthey sau Heidegger, a atras atenţia că orice interpretare poartă amprenta subiectivităţii interpretului. Nu există interpretare fără pre-înţelegere (precomprehensiune), deoarece interpretul nu este "tabula rasa". El abordează textul, cu problemele sale proprii, cu modul său de a pune problema şi cu o anumită percepţie a lucrului despre care este vorba în text[5].

Comentând conceptul de *precomprehensiune* al lui Bultmann, un teolog elveţian afirmă că numai o analiză critică a precomprehensiunii interpretului deschide calea unei interpretări critice a textului, căci numai o asemenea analiză poate să ne arate din ce perspectivă este acesta abordat[6].

Aşadar, oricât de mare ar fi pretenţia sau dorinţa unui interpret de a fi obiectiv, el poartă, conştient sau nu, pecetea propriei sale subiectivităţi şi aceasta constituie o a doua limită a interpretării istorico-critice. Subiectivitatea interpretului poate să falsifice astfel nu doar sensul iniţial al unui text, ci şi sensul său potenţial sau pertinenţa sa existenţială, mai ales atunci când nu ţine cont de distincţia pe care hermeneutica actuală o face între înţelegerea unui text şi explicarea lui. În cadrul discursului teologic există astăzi anumite interpretări care nu ţin cont de această distincţie, cum ar fi pozitivismul exegetic, în care explicaţia istorică sau lingvistică a textului ţine loc de interpretare, sau interpretările ideologice (materialistă, feministă, fundamentalistă) în care interpretarea textului este pusă în slujirea unei cauze ideologice.

5. Interpretul interpretat sau "limita" unei interpretări care nu "limitează"

Datorită dublei distanţări faţă de text – istorică şi critică –, unii interpreţi contemporani au reproşat metodei istorico-critice faptul că s-a orientat în mod esenţial spre trecutul istoric şi a neglijat, astfel, adevărul existenţial pe care-l cuprinde, implicit, textul pentru omul credincios de astăzi. S-a răspuns acestui reproş că metoda istorico-

---

[5] R. Bultmann, *«Une exégese sans présupposition est-elle posible»*, în vol. *Foi et compréhension*, II, Paris Seuil, 1969, p. 167.

[6] Jean Zumstein, *op. cit.*, p. 82.

critică analizează textul ca un document istoric, ca o expresie literară a unei istorii trăite, însă cel care citeşte textul nu trebuie să se oprească aici. Metoda istorico-critică restituie sensul istoric al textului, dar nu se ocupă şi de sensul pe care textul îl are pentru omul de astăzi. Ea încearcă, spre exemplu, să descopere mesajul transmis de Sfântul Apostol Pavel Galatenilor cu privire la problema Legii, însă nu stabileşte ce fel de teologie a libertăţii poate fi promovată, plecând de la această problemă, pentru omul contemporan[7].

Din acest răspuns observăm că metoda istorico-critică, în etapa actuală, se mărgineşte la "explicarea" textului şi nu se ocupă de "înţelegerea" lui.

Rudolf Bultmann, de care am amintit mai sus, consideră că, totuşi, interpretarea unui text nu se identifică cu explicarea lui, ci cu înţelegerea lui. Mai mult, scopul interpretării nu este doar înţelegerea textului ca atare, ci şi înţelegerea de sine a interpretului sau, cu alte cuvinte, descoperirea acestuia nu doar ca interpret al textului, ci şi ca fiind interpretat de text în existenţa sa concretă.

5.1. *Înţelegerea de sine a interpretului*

Înţelegerea de sine a interpretului constituie unul din conceptele decisive ale interpretării existenţiale la Rudolf Bultmann. Acelaşi concept, însă, îl întâlnim şi într-o lucrare semnificativă a lui Paul Ricoeur, intitulată: *Sinele însuşi ca un altul*[8].

În această lucrare, P. Ricoeur afirmă că înţelegerea de sine a omului nu se realizează printr-o reflecţie directă a acestuia asupra sa însuşi, ci prin "semnele" pe care sinele însuşi şi le oferă prin actul limbajului sau prin acţiunile sale. Din această perspectivă, înţelegerea de sine este o hermeneutică[9] ce implică o ontologie a fiinţei ca act în care înţelegerea de sine nu se întemeiază pe un *cogito ergo sum* (Descartes), ci pe o atitudine de ascultare plină de încredere şi o interpretare a ceea ce-i oferă "limbajul" şi acţiunile sau practicile spirituale ale umanităţii, ca "locuri" în care sinele este prezent.

---

[7] Daniel Marguerat, *op. cit.*, p. 24.

[8] Paul Ricoeur, *Soi même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

[9] Sylvie Bonzon, *«Soi même comme un autre: une lecture»*, în *Variations herméneutiques*, nr. 4, Neuchâtel, 1996, p. 32.

Această hermeneutică a sinelui, legată de o ontologie a fiinţei ca act este deosebit de importantă pentru dialogul actual dintre hermeneutica filosofică şi cea teologică. Acest lucru l-a subliniat însuşi Ricoeur în două conferinţe de hermeneutică biblică, care au precedat lucrarea: *Sinele însuşi ca un altul*. Textele celor două conferinţe nu au fost incluse în lucrare pentru două motive principale[10]. Mai întâi pentru că el a dorit să păstreze până la capăt autonomia discursului filosofic în raport cu discursul teologic şi apoi pentru că a dorit să evite categorisirea scrierilor sale ca fiind cripto-teologice sau atribuirea unei funcţii cripto-filosofice credinţei biblice. Evident că această onestitate intelectuală a lui Ricoeur trebuie apreciată şi ea corespunde, de fapt, convingerii pe care el o avea despre realitatea credinţei în Dumnezeu şi hermeneutica pe care o presupune.

5.2. *Interpretul interpretat*

Paul Ricoeur afirmă că actul credinţei şi, mai precis, credinţa biblică, întemeiată pe Revelaţie, nu poate interveni şi nu se poate institui ca răspuns ultim la întrebările pe care le pune hermeneutica filosofică pentru simplul fapt că actul credinţei în Sfânta Scriptură nu este un răspuns la o întrebare, ci este un răspuns la o chemare, la o invitaţie făcută de Dumnezeu. Din această perspectivă, înţelegerea de sine a teologului-interpret este o înţelegere înaintea lui Dumnezeu, care prin limbajul metaforic şi simbolic al Sfintei Scripturi îl cheamă la o nouă înţelegere de sine. Prin această chemare, teologul-interpret se înţelege pe sine ca teolog-interpretat sau, mai precis, interpelat de Dumnezeu prin mijlocirea Scripturilor. Întrebarea care se pune, în acest caz, este: ce fel de "sine" apare din această interpelare a lui Dumnezeu? Paul Ricoeur consideră că acest "sine" se întemeiază pe o realitate existenţială fundamentală şi anume aceea a chemării şi a răspunsului şi ca atare este un "sine" în relaţie sau în comuniune şi nu un "sine" ab-solut, adică în afara relaţiei sau comuniunii cu un alt "sine".

Plecând de la această realitate relaţională care presupune o chemare şi un răspuns, Paul Ricoeur analizează mai multe imagini ale înţelegerii de sine în Sfânta Scriptură şi în tradiţia creştină.

---

[10] Pierre Bühler, «*Le Soi mandaté*», în *Variations herméneutiques*, nr. 4, Neuchâtel, 1996, p. 51.

Prima imagine este cea a profetului. Chemarea sau vocaţia profetică are o structură dialogală: Dumnezeu este cel care-l cheamă pe profet, iar acesta răspunde, părăsind condiţia sa, casa sa, pământul său, dorinţele sale şi aşezându-se sub ascultarea şi în slujirea lui Dumnezeu.

În acest demers existenţial al profetului, care este şi un demers hermeneutic, Paul Ricoeur sesizează câteva aspecte importante[11]. În primul rând iniţiativa chemării aparţine lui Dumnezeu şi ea are ca efect imediat o "des-centrare" radicală a "sinelui" celui chemat. În al doilea rând, Cuvântul lui Dumnezeu este izvor de identitate a profetului în misiunea sa. Cuvântul lui Dumnezeu se instituie, astfel, ca instanţă ultimă în faţa căruia profetul se înţelege pe sine şi se străduie să răspundă cât mai bine interpelării Sale.

A doua imagine a înţelegerii de sine este cea prezentă în *Epistola a II-a către Corinteni*, în care Sfântul Apostol Pavel scrie: "Iar noi toţi, privind ca în oglindă, cu faţa descoperită, slava Domnului, ne prefacem în acelaşi chip, din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului" (II *Corinteni* 3, 18). Chemarea interpretului este, în acest caz, o invitaţie de a participa la slava lui Dumnezeu prezentă deja în Persoana Logosului întrupat. Şi această chemare îl des-centrează pe cel chemat şi-l re-orientează, din slavă în slavă, spre Dumnezeu-Cuvântul.

În sfârşit, a treia imagine a înţelegerii de "sine", în strânsă relaţie cu primele două, este cea a "Stăpânului lăuntric" pe care o găsim la Fericitul Augustin în lucrarea sa *De magistro*. "Stăpânul lăuntric" este, pentru Fericitul Augustin, Iisus Hristos, Logosul lui Dumnezeu întrupat a cărui prezenţă şi lucrare "în inima"[12] sau "conştiinţa" interpretului creştin constituie, evident, o limită a interpretării sale.

---

[11] Paul Ricoeur, *«Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique»*, în *Revue de l'Institut catholique de Paris*, nr. 28, Paris, 1988, p. 88.

[12] "Singură lucrarea lui Hristos în inimă face ca inima să nu rămână în însingurare. Numai Învăţătorul lăuntric ne învaţă. Acolo unde mirungerea sa lipseşte, cuvintele care ne asaltează din afară nu au nici un răsunet în urechi". Cf. Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia ortodoxă*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1993, p. 18.

5.3. *Prezenţa Logosului întrupat: o "limită" care "nu limitează"*

Spre deosebire de limitele unei hermeneutici istorico-critice, limita unei hermeneutici a prezenţei Logosului întrupat este o "limită" care "nu limitează", ci o "limită" care inspiră şi eliberează "sinele" interpretului de orice constrângere spaţio-temporală.

Iniţial, hermeneutica modernă, istorico-critică aşa cum am văzut, a făcut abstracţie de prezenţa Logosului şi s-a ocupat intens de sensul istoric al textului. Ea a făcut abstracţie de faptul că textul însuşi este o manifestare a prezenţei Logosului, iar unii dintre cercetători consideră că acest demers a fost necesar pentru apariţia unei hermeneutici biblice independente faţă de instituţia eclesială.

Astăzi, însă, situaţia s-a schimbat şi există riscul ca "sinele" interpretului creştin să se piardă într-o multiplicitate a interpretărilor, care pune sub semnul întrebării însăşi posibilitatea interpretării. De aceea recuperarea unei hermeneutici a prezenţei Logosului se simte din ce în ce mai mult în spaţiul teologic. Spunem "recuperare" pentru că o asemenea hermeneutică era prezentă în teologia clasică creştină, în care interpretul nu era aşezat doar în faţa unui text, ci în prezenţa Logosului care se exprimă El însuşi prin text sau care interpretează El însuşi textele care vorbesc despre El. Acest lucru este consemnat în *Evanghelia după Luca* astfel: "O nepricepuţilor şi zăbavnici cu inima ca să credeţi toate câte au spus proorocii (...) Şi începând de la Moise şi de la toţi proorocii, le-a *tâlcuit* loc, din toate Scripturile, cele despre El" (*Luca* 24, 25 şi 27).

Cei care au ascultat această interpretare a textelor biblice, ca "loc" al prezenţei Logosului au fost pătrunşi la "inimă" sau, cu alte cuvinte, au descoperit că actul interpretării nu este doar un exerciţiu intelectual, ci un izvor de putere transfiguratoare, care însă nu se revelează deplin prin cuvânt, ci printr-un gest liturgic şi anume "frângerea pâinii" (*Luca* 24, 30). După acest gest semnificativ, Logosul lui Dumnezeu se face "nevăzut", adică se retrage într-un orizont al "absenţei" fizice pentru a face posibilă "prezenţa" Sa spirituală.

Această prezenţă constituie, aşa cum am spus, o "limită" a interpretării, dar, în acelaşi timp, deschide un orizont al "ne-limitării", care transformă radical conştiinţa interpretului, ajutându-l să distingă

"cu grijă între actul comun de a interpreta ceva (un text, un simbol sau o faptă istorică) şi explicitarea de sine a unei instanţe cum este Logosul însuşi"[13].

În loc de concluzii

Aşadar, în orizontul unei hermeneutici a prezenţei Logosului întrupat, interpretul nu are conştiinţa că este un simplu interpret sau singurul interpret al textelor esenţiale, ci are conştiinţa că este un "Logo-for", un purtător de Cuvânt şi, în acelaşi timp, un slujitor al Acestuia prin actul interpretării. Această înţelegere de sine a interpretului trebuie oare să oculteze metoda istorico-critică a hermeneuticii moderne? Evident că nu. Folosirea metodelor moderne de interpretare este o prioritate, mai ales în spaţiul universitar, deoarece conştiinţa comunităţii universitare este astăzi traversată de o tensiune acută în structura sa dialogală: tensiunea dintre autonomia radicală a acestei conştiinţe şi disponibilitatea sa de a asculta şi de a "dialoga" cu o instanţă ultimă, cum este Logosul lui Dumnezeu întrupat. În acelaşi timp, aceeaşi conştiinţă simte în mod permanent necesitatea unui centru unificator, care să dea sens şi consistenţă existenţială diverselor forme de interpretare. În măsura în care această tensiune va fi asumată până la capăt, asemenea fiului risipitor, în acea măsură va putea apărea un orizont de aşteptare în care va fi posibilă şi asumarea unei hermeneutici a prezenţei Logosului întrupat. Până atunci toate "limitele" interpretărilor noastre nu sunt, poate, "limite", ci doar constrângeri ale propriului nostru orgoliu şi ale propriei noastre neputinţe de a recunoaşte prezenţa Logosului originar care "întru ale Sale a venit, dar ai Săi nu L-au primit" (*Ioan* 1, 10).

---

[13] Ştefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iaşi, 1987, p. 220.

Petru BEJAN

DESPRE FINIT ŞI INDEFINIT ÎN HERMENEUTICĂ

"Tot ceea ce calificăm drept infinit nu este de fapt decît indefinit"
(Descartes)

On Finite and Indefinite in Hermeneutics
(Abstract)

In this paper, I follow up a few semantic permutations of the concept of „interpretation", as well as the efficiency of hermeneutical activity within various cultural and historical contexts. I take into account not only the cases in which the practice of interpretation appears as absolutely necessary, but also the times when its convenience is being disputed. Admittedly, the limits of hermeneutics derive from the indefinite character of interpretation – which, in its turn, derives from the erroneous assumption about the infinite interpretation. In „weaker" terms, limits derive from certain deficiencies of the elements involved: writer, text, reader. The limits of interpretation do not make it be something else *than it is – i.e., a regulated critical exercise, free of prejudices but methodologically censored, having as aim a better understanding of the text/writer. From this point of view, interpretation is very much real, necessary and finite, whereas understanding is only virtual and indefinite.*

Cînd se invocă hermeneutica, se uită îndeobşte că versiunea inaugurală a acesteia, ca şi cea a retoricii, s-a ivit din considerente pragmatice. În antichitatea latină, multiplicarea litigiilor de natură juridică în jurul proprietăţii a făcut necesară "specializarea" celor pricepuţi în mînuirea cuvîntului, astfel încît compunerea, proferarea ori "tîlcuirea"

discursurilor cu miză defensivă sau revendicativă să nu fie lăsată la voia întîmplării. Abilităţile interpretative erau solicitate pentru a se putea dibui "printre" sau "dincolo de rînduri" intenţiile voit ocultate de legiuitor. În virtutea implicitei flexibilităţi semantice, unul şi acelaşi discurs putea servi interese diferite, dînd cîştig de cauză celui ce specula mai cu sagacitate "slăbiciunile" acestuia. Textele de lege, regulile sau cutumele se cereau a fi formulate echivoc, astfel încît cei angajaţi într-o dispută să poată profita la maximum de resursele ambiguităţii.

Pentru latini, *inter-pretatio* avea mai curînd un sens "negustoresc", vizînd negocierea "preţului" între cei interesaţi de un anume cîştig. Grecii, în schimb, alocă termenului un sens oarecum speculativ, el desemnînd, cel puţin la Aristotel, o simplă opţiune la nivelul limbajului, act prin care predicăm ceva despre altceva. *Peri hermeneia,* tratatul aristotelic, explică natura procesului: interpretăm deja atunci cînd pentru a exprima o idee alegem un anume cuvînt şi nu altul. Sensul este de astă dată "negociat" la nivel intenţional şi lexical, fiind aproximat în chip fericit cu cît substantivele sau verbele selectate surprind mai convenabil ideea aflată în joc[1]. Doar sofiştii – aspru criticaţi de filosoful Academiei, dar şi de Stagirit – ghidau travaliul interpretării după canonul mercantil al interesului, astfel încît exigenţa eficacităţii reale o surclasa pe cea "naivă" şi abstractă, a adevărului. Au fost aceste înţelesuri antice cumva "uitate" sau recuperate în alt chip?

Istoria a confirmat că zelul hermeneutic a fost mai pronunţat în anumite situaţii. Trecerea la zei noi, profilarea de "lumi" noi, perioadele de criză, declin sau resurecţie au solicitat angajarea unui efort "critic", de explicaţie şi înţelegere, luînd ca reper temporal "trecutul" şi ca pivot axiologic diferenţa "celuilalt", etalată provocator ca obiect de reflecţie. Astfel de momente s-au ivit la răstimpuri: o dată cu trecerea de la *mythos* la *logos*, cînd naraţiuni precum cele homerice se doreau a fi decodificate

[1] Aristotel, *Despre interpretare*, în *Organon I*, Editura IRI, Bucureşti, 1997, pp.157-197; cf. şi Paul Ricoeur, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, Editura Trei, Bucureşti, 1998, pp.29 sq.

după exigenţele unei alte raţionalităţi; spre apusul lumii antice greceşti şi romane, o dată cu apariţia creştinismului şi nevoia de legitimare a acestuia prin recurs la mărturiile testamentare sau patristice; la sfîrşitul Renaşterii italiene, cînd Lorenzo Valla suspectează "puritatea" doctrinară a textului sfînt şi caracterul eminamente "revelat" al acestuia; în perioada ulterioară manifestelor lutheriene care au prefigurat ethosul protestant, pas decisiv pentru intrarea în modernitate; în veacul nostalgic – paseist al romantismului, la finalul căruia un Nietzsche avea să proclame sentenţios cum că *totul este interpretare,* gîndind-o pe aceasta ca modalitate a "voinţei de putere"[2].

*

Chiar dacă versiunea modernă a hermeneuticii s-a străduit să impună conceptele comprehensiunii şi interpretării drept actorii principali ai propriului discurs, nu a reuşit totuşi să depăşească stavilele teoretice şi metodologice ivite din exploatarea – uneori improprie, alteori redundantă – a celor două. Că înţelegerea este doar premisa ori însăşi finalitatea interpretării pare o chestiune la fel de artificială precum aceea de a cîntări exact relevanţa explicaţiei în raport cu cea a comprehensiunii în "asumarea" unui text. Există ştiinţe care exilează comprehensiunea în profitul explicaţiei sau domenii unde explicaţiile sînt cumva de prisos? Multiplicarea falselor probleme a creat imaginea unei discipline care îşi creează singură dificultăţi tocmai pentru a juisa la ocazia – destul de rară – a surmontării lor. Este însă hermeneutica prohibită de veritabile probleme? Au acestea suficientă miză speculativă pentru a întreţine atenţia celor care au investit ceva încredere în ea?

Veacul al XX-lea, timp al tuturor suspiciunilor şi al tendinţelor multiple de legitimare, recurge în exces la interpretare, punînd sub semnul îndoielii relevanţa sensului. Zelul recuperator a făcut posibil ca istorici diferiţi, recurgînd la aceleaşi surse, să propună "istorii" divergente,

[2] Friedrich. Nietzsche, *Voinţa de putere. Încercare de transevaluare a tuturor valorilor*, Editura Aion, Bucureşti, 1999, p.392.

abstracţie făcînd de exigenţa "ştiinţifică", a adevărului. Euforia psihanalitică postfeudiană a orientat atenţia spre vocaţia culturală a limbajului simbolic, întreţinînd, la rîndu-i, circumspecţia cu privire la ceea ce se află "dincolo" de evidenţa oricărui mesaj, conştient sau refulat. Proliferarea experienţelor artistice, a modelor literare, a "criticilor" de tot felul, acutizarea "crizelor" – reale sau inventate -, se concretizează într-o competiţie care supraliciteazā interpretarea. Alături de semiotică, hermeneutica devine o disciplină "la modă". *Dacă totul este semn, totul se poate interpreta.* Ceea ce părea a fi expresia unui debordant pluralism opţional şi ecoul unei fireşti relaxări "democratice" în interiorul culturii se transformă la un moment dat în ceva resimţit ca negativ. Faţă de acest "totalitarism" al interpretării infinite, dublat de o atitudine strident encomiastică la adresa hermeneuticii, un structuralist precum Foucault va prefera mai curînd să "descrie", să "evoce" sau să "recunoască" decît să "interpreteze", etalînd o altă opţiune metodologică decît cea exploatată cu succes în spaţiul teuton, sub autoritatea unor filosofi precum Heidegger şi Gadamer.

*

În 1964 apare deja o reacţie ce poate fi considerată pandant al supoziţiei "interpretării nelimitate", de sorginte nietzscheană, avînd-o ca autor pe americana Susan Sontag. În eseul îndreptat *Against Interpretation,* sînt formulate cele mai severe critici la adresa abuzului de interpretare cu care ne-ar fi obişnuit secolul trecut. Deşi admite *ab initio* provocarea lui Nietzsche, conform căreia "nu există fapte, ci doar interpretări", Sontag recurge la o percepţie restrictivă a interpretării, limitată la configuraţia unui "act mental conştient care ilustrează un anumit cod, anumite «reguli»", în virtutea cărora se pot "traduce" semnificaţiile prezente într-un context discursiv.[3] Referindu-se la contemporaneitate, ea vorbeşte despre "agresivitatea interpretării", evidentă, de pildă, în cazul receptării operei de artă. Interpretarea este "răzbunarea intelectului asupra artei"; ea "otrăveşte sensibilităţile", "sărăceşte" şi

[3] Susan Sontag, *Împotriva interpretării*, Editura Univers, Bucureşti, 2000, pp.13 sq.

"golește" lumea, este doar un "compliment pe care mediocritatea i-l face geniului". Arta de astăzi ar trebui să fugă de "aroganța interpretării", eliberîndu-se totodată de teroarea "conținutului" în profitul unei reabilitări a acuității senzoriale. "Funcția criticii ar trebui să fie aceea de a ne arăta *cum este ceea ce este* și chiar *că este ceea ce este*, mai degrabă decît să ne arate *ce înseamnă*" – crede Sontag –, substituind hermeneuticii o "erotică a artei", emblematică pentru ceea ce ar putea constitui "noua sensibilitate" a unei lumi degajată de ifose intelectualiste.

Aplicabilă mai degrabă la nivelul atitudinii estetice, propunerea cercetătoarei americane a fost socotită drept corecția necesară și oarecum meritată la adresa unei discipline cu pretenții vădit autoritariste. Dar expansiunea nelimitată a hermeneuticii nu este întreținută de utilizarea unui concept labil al interpretării? Poate fi hermeneutica "delimitată"? Poate fi circumscris cu fermitate "cîmpul" optim și predicct al obiectului ei? Este interpretarea străină de canoanele "disciplinei" și "științificității"?

*

Apărută în 1990, *I limiti dell' interpretazione*[4], lucrarea lui Umberto Eco, contrazice sintagma semiozei nelimitate, pe care același autor o propusese cu treizeci de ani înainte, o dată cu a sa *Opera aperta.* Eco venise în apărarea sensului literal, compromis – credea el – de utilizarea infinită sau indefinită a conceptului interpretării. Luînd "literalitatea" ca normă hermeneutică, profesorul italian propunea în fapt o revenire la "operă", cea care ar putea oferi indicii rezonabile ale intențiilor autorului ei, pandant al derivei interpretative lectoriale care transformă textul numai în "pretext" al unor conjecturi subiective. Sensul literal este însă unica limită a interpretării? Există și altele? Pot fi acestea identificate și expuse "criticii"? Există standarde ale interpretării, criterii pentru a decide validitatea și caracterul ei performant? Nu cumva însăși ideea de *limită* ar trebui tematizată?

---

[4] Umberto Eco, *Limitele interpretării*, Editura Pontica, Constanța, 1996, pp.45-61.

Eco observa cum pentru latini *modus*-ul (limita, granița) este decisivă atît în plan istoric și politic, dar și ca normă logică. Cultura latină are vocația legiferării, a disciplinei normative, pe cînd cea greacă excelează pe latura speculației și ambiguizării. Nu întîmplător, Hermes – revendicat de ambele culturi antice – era așezat de romani la hotare ("hermele" erau pietre de hotar, plantate pentru a delimita propriul spațiu de mișcare, definit prin comunitatea de interese și prin limba comună, oficială), iar de greci la răspîntii, indicînd direcția, "sensul" corect, ceea ce ar putea trăda o disponibilitate speculativă sporită. Moștenind ambele înclinații, creștinii vor căuta să precizeze explicit *sensul* vizat în Text, pentru a circumscrie mobilitatea interpretativă a cititorului "literei" dogmatice de credință.

*

Dar în ce fel putem invoca "limita"? Vorbirea obișnuită reține mai multe înțelesuri: punct extrem, margine, capăt, linie care delimitează un domeniu sau un teritoriu, îngrădire, graniță, hotar, punct pînă la care pot ajunge posibilitățile cuiva[5]. Nu este ea presupusă în orice creație? Nu supune, opune, contrapune reguli și ordini noi? Filosofic însă lucrurile par a se complica, invocîndu-se posibilitatea unui adevărat "complex peratologic" implicit fiecărei culturi.

Substantivul *peras* avea în elina veche, spun filologii, un înțeles posibil ambivalent, desemnînd fie "extremitate", "capăt", fie "coardă",

[5] Cultura creștină întîlnește "limita" încă în *Cartea Genezei*, cînd Dumnezeu separă cerul de pămînt, lumina de întuneric, ziua de noapte, apele de uscat, omul de creatorul său, bărbatul de femeie. Separația este urmarea sentințelor Demiurgului. Tot urmare a unei asemenea decizii este creată grădina edenică, străbătută de un fluviu ce împarte prin ramificațiile sale patru teritorii. Și tot Dumnezeu, prin interdicția de adresată primilor oameni, anume de a nu mînca din pomul cunoștinței binelui și răului, întărită de "amenințarea" că altfel vor muri, propune "limita" comportamentului tolerabil în acel context, limită pe care protopărinții omenirii o vor încălca dezinvolt, ispitiți de promisiunile diavolești și de curiozitățile stimulate (involuntar?) de laconica interzicere.

"frînghie", "legătură", "nod". Vocabularul filosofic reţine pentru *peras* semnificaţia de limită a unui corp (suprafaţa, linia, punctul şi unitatea), aşa cum confirmă Stagiritul în a sa *Metafizică* (1028b 16-18), invocîndu-i pe pitagoricieni, sau Platon în dialogul *Menon* (76a). Sinonim lui *peras* ar fi fost, potrivit lui Aristotel, substantivul *tekmar*, cu înţelesul de "reper".

Autor al unui discurs *Despre limită*, G. Liiceanu evaluase cîndva semnificaţiile ontologice şi metafizice ale acesteia: principiu de organizare, concept de identitate şi împlinire (Plotin aşeza limita în relaţie cu binele, pe cînd "nelimitatul" simboliza răul). Ea, limita, poate fi acceptată, pusă, cucerită sau contestată, experimentată sau depăşită.[6] Istoria acestor aproximări îl reţinuse şi pe filosoful de la Păltiniş, cel care în al său *Tratat de ontologie* rezerva pagini întregi "închiderii ce se deschide" şi "limitaţiei care nu limitează", recunoscînd la autorul *Criticii raţiunii pure* întîia tentativă de a conferi demnitate categorială acestei noţiuni. Kant aşezase "limitaţia" în tabelul categoriilor calităţii, între judecăţile afirmative (de existenţă) şi cele negative (de inexistenţă). Limitaţia ar permite ca negaţia să joace un rol afirmativ, punînd în evidenţă infinitatea determinărilor[7]. Noica solicita însă discriminarea limitaţiei şi limitei, refuzînd o discuţie despre vocaţia "spirituală" a celei din urmă, cum va face emulul său. O limitaţie ce limitează ar fi, de pildă, dogma sau postulatul adevărului "absolut", în timp ce adevărurile deschise, relative, ale cunoaşterii nu limitează, ci iau forma unor limitaţii de rang superior, întruchipate de *sensuri* sau *legi*[8]. Nici la Hegel limita nu limitează, fiind surclasată permanent de o alta, care o recuperează pe cea veche dar o şi depăşeşte totodată.

În toate semnificaţiile sale, limita poate fi determinată atît *negativ*, ca voinţă de impunere, de îngrădire, ca interdicţie sau slăbiciune, cît şi *pozitiv*, ca voinţă de ordonare, definire, sistematizare sau clarificare metodologică. Vecinătatea limitei este uneori condiţia unui comportament

---

[6] Gabriel Liiceanu, *Despre limită*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, pp.149-172.
[7] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1994, pp.113 sq.
[8] Constantin Noica, *Tratat de ontologie*, în *Devenirea întru fiinţă II*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, pp. 230- 244.

submisiv, după cum şi ocazia unor evenimente euristice. Aceasta şi întrucît unele restricţii (interziceri) sînt impuse din necesitate exterioară, normativă, după cum altele, individuale, sînt autoimpuse de rigorile metodei, luînd forma constrîngerilor voluntare orientate contra înclinaţiilor aleatorii. Constrîngerea care îngrădeşte şi suprimă tentaţiile de a ne abate de la anumite reguli este numită de Kant *disciplină*. "La formarea unui talent care tinde să se manifeste din propriul său îndemn, disciplina ar oferi o contribuţie negativă, în timp ce cultura şi doctrina, una pozitivă", nota filosoful german.[9]

Aproape de noi, cuplul Deleuze-Guattari tranşează chestiunea limitei pe fondul distincţiei ştiinţă – filosofie şi raportărilor particulare la ideea de haos. Filosofia îşi asumă infinitul, dînd consistenţă virtualului prin concepte, în timp ce ştiinţa, renunţînd la infinit, caută să actualizeze funcţii, în perimetrul unui plan referinţă. În termenii ştiinţei, limita formează o constantă universală ce nu poate fi depăşită, dar şi cadrajul extern sau exo-referinţa unui sistem de coordonate [10].

Dacă filosofia se livrează voluntar "deschisului", rămînînd "ştiinţifică" doar prin concepte, nu-şi revendică un cîmp de lucru indefinit? Eschivîndu-se rigorilor "delimitării", se mai poate sustrage criticilor care văd în ea mai mult "baroc" frazeologic şi derută în plan metodologic? Voinţa de limitare în acest caz nu ar fi altceva decît voinţă de clarificare, ordonare, sistematizare şi definire. Nu sînt oare acestea tocmai şi "slăbiciunile" hermeneuticii?

*

Paul Ricoeur solicita la un moment dat "să purificăm discursul e excrescenţele sale, să ucidem idolii, să trecem de la ebrietate la sobrietate".[11] Hermeneutica pare animată – crede el – de acestă dublă

---

[9] Imm. Kant, *op. cit.*, p.521.

[10] Gilles Deleuze- Felix Gauttari, *Ce este filosofia*, Editura Pandora, Târgovişte, 1999, pp.115-6

[11] P. Ricoeur, *op. cit.*, p.37.

motivaţie: "voinţa de suspiciune, voinţa de ascultare; dorinta de rigoare, dorinţa de supunere". Delimitat cantitativ, "cîmpul" hermeneuticii ar putea viza expresiile cu dublu sens (simbolice), pentru a le limpezi semantic òri a le "demistifica" şi traduce sensul. Astfel circumscris, el nu mai poate revendica o expansiune infinită şi, fatalmente, indefinită, ci o înaintare univocă spre propria "zare interioară", fortificată de un cadraj metodologic şi conceptual adecvat, de o "gramatică" riguroasă, subsumată exigenţei comprehensive.

Cînd interpretarea este calitativ "optimă"? Cînd sensul captat sau interesul la care subscrie sînt validate etic, profesional, istoric şi cultural. Care sînt atunci criteriile de validitate? *Relevanţa* (grilele exegetice trebuie adoptate funcţie de natura textului)? *Pertinenţa* (supunerea la text, respectarea constrîngerilor sale)? *Coerenţa* (tabloul sinoptic al tuturor elementelor textului în dependenţa lor mutuală)? *Istoricitatea* (luarea în considerare a faptului că interpretarea este datată, produsă de un subiect istoric, legat el însuşi de o tradiţie culturală)? *Intertextualitatea* (dependenţa interpretărilor de tradiţia exegetico – textuală aflată în uz)[12]? Fiecare în parte şi toate deopotrivă pot conferi axele ferme ale unui uzaj interpretativ performant, străin funcţionării echivoce şi labile.

Cel puţin două din tentativele actuale de coercizare a exerciţiului hermeneutic merită invocate, ambele căutînd să limiteze uzul excesiv şi redundant al interpretării. Orice comprehensiune a limbajului celuilalt, crede Donald Davidson, implică o "interpretare radicală"[13]. Conceptul este menit să sugereze strînsa înrudire cu cel de "traducere radicală" al lui Quine. Termenul *interpretare* pus în locul celui de *traducere* presupune un accent sporit pe ceea ce este explicit semantic în primul caz.

Ce anume ne permite să interpretăm? Cum putem şti aceasta? Cum putem dispune de o cunoaştere în măsură să faciliteze producerea de

[12] cf. Paul Cornea, *Introducere în teoria lecturii*, Editura Minerva, Bucureşti, 1988, pp.261-264.

[13] Donald Davidson, *Inquiries intoTruth and Interpretation*, Oxford University Press, New York, 1984; ed. fr., *Enquête sur la verité et l'interprétation*, Editions Jacqueline Chambon, Nîmes, 1993, pp.187 sq.

tează o situație, un subiect, o temă, un alt autor, influențat de educație, de propriile interese ori interese de grup (ideologice), de anume curente culturale, stiluri etc, după cum opera însăși este interpretarea unui climat istoric și cultural, iar lectorul este solicitat funcție de propriile competențele profesionale sau de tiparele epistemice ale timpului său. Putem vorbi la fel de justificat despre limite contextuale, date de o anume situare istorică sau geografică, de prejudecățile sau ideologiile corespondente sau chiar despre limite ale interpretării gramaticale, psihologice, semiotice... Limitele interpretării sînt cele între care aceasta nu devine *altceva* (comentariu, pastișă, loc comun...) decît ceea ce este, adică un exercițiu critic, eliberat de prejudecăți dar cenzurat metodologic, desfășurat în perspectiva unui plus de înțelegere a textului și/sau a autorului. Din acest punct de vedere, interpretarea este reală, necesară și finită iar înțelegerea doar virtuală și "indefinită". Însă nu tocmai în aceasta îi constă demnitatea?

Corneliu BÎLBĂ

TOLLENDO TOLLENS ŞI LIMITELE INTERPRETĂRII

Tollendo-tollens and the Limits of Interpretation
(Abstract)

In "The Limits of Interpretation" Umberto Eco presents us with a hermeneutics whose structure is governed by the Popperian principle according to which it is much more reasonable to falsify bad interpretations than determine the best one. Eco pairs this principle with the Peircean idea of "unlimited semiosis", but fails to endorse its pragmatic consequence regarding the cumulative dimension of interpretation. This is because he places the text of real history within an atemporal world, which I call the "Eco-Popperian third world". Within this world there is no principle of differentiating among several "good interpretations". The world is grounded in a principle of coherence, which Eco inflates to the point of turning it into a principle of intertextuality. In so doing, I find Eco to be mutilating Popper's logic by severing it from the pragmatic principle of the growth of knowledge.

Se poate susţine – şi eu susţin asta – că prin termenul "interpretare" se are în vedere clarificarea unui discurs socotit prim, în ordinea unui discurs secund. Această definiţie în spirit foucaldian ne permite să constatăm că discursul interpretativ urmăreşte să descifreze sau să valorifice o intenţie – latentă sau manifestă – a textului. Ca urmare, o discuţie asupra limitelor interpretării trebuie să aibă în vedere tipurile de intenţii ce pot fi puse în joc. Aşa procedează U. Eco,

la a cărui carte despre interpretare[1] mă voi referi pe larg în paginile care urmează.

Autorul italian discută problema limitelor interpretării plecând de la schema simplă a comunicării, pe axa emițător – mesaj – receptor. Oricât de mult am încerca să complicăm acest model, intențiile puse în joc nu vor fi decât trei: *intentio auctoris*, *intentio operis*, *intentio lectoris*. Voi observa aici că, în linii mari, dezvoltarea teoretică a celor trei tipuri de intenții corespunde aproape pas cu pas etapelor ce au fost parcurse de teoria modernă a interpretării. Inițial, prin hermeneutica dezvoltată în mediul protestant s-a pus accent pe geneza operei și pe descoperirea intenției autorului empiric. Mai târziu, structuralismul a încercat să nu țină cont decât de textul însuși, independent de factorii empirici și de contextul istoric care au determinat producerea lui. În ultima vreme se constată însă, cum spune și Eco, faptul că reflecția asupra interpretării a descoperit teritorii noi: "fantoma cititorului s-a strecurat în centrul a numeroase teorii"[2]. Astfel, teoriile pragmatice ale receptării estetice par să nu mai facă deosebire între interpretarea unui text și simpla lui utilizare. Împotriva acestei tendințe, Eco dezvoltă, în *Limitele interpretării*, o poziție personală care constă în încercarea de a impune anumite "criterii de economie", destinate să conducă la evitarea riscului de a utiliza textele în mod abuziv[3].

Descoperirea dimensiunii pragmatice a semiozei (și în special a fenomenelor legate de receptare) are meritul de a fi amendat reducționismul structuralist, însă, dacă este necontrolată, ea poate să conducă lectura și interpretarea spre excese subiectiviste. Faptul de "a ne ocupa de polul psihologic", adică de a admite că un mesaj devine semnificativ numai întrucât "este interpretat printr-o situație dată"[4], trebuie să fie supus unei critici care să pună limite "deschiderii" textului față de cititorul său. În acest sens, Eco revine la unele afirmații din *Opera deschisă*, anunțând că nu mai este de acord cu ele. "Închiderea deschiderii" nu presupune deloc că textul are o singură

[1] Umberto Eco, *Limitele interpretării*, Editura Pontica, 1996.
[2] *Ibidem*, p. 19.
[3] *Ibidem*, p. 35.
[4] *Ibidem*.

interpretare – cea "adevărată", ci că întotdeauna interpretarea nu poate să spună mai mult decât textul o permite. Conceptul de "intenţie a operei" a fost introdus tocmai pentru a înfrâna pornirea interpretului de a trimite textul la un principiu generativ (intenţia autorului).

Desigur, pretenţia hermeneuticii de a dezvălui secretul cel mare al autorului, de a accede la intenţia lui originară a fost de mai multă vreme dovedită ca nefondată sau utopică. Ea a fost ruinată de toate acele concepţii filozofice care au pus radical în discuţie ideea însăşi de subiect autonom (Nietzsche, Freud, Heidegger, Gadamer, structuralismul). Din acest punct de vedere, critica cea mai sistematică a hermeneuticii moderne a fost cea întreprinsă de H.G. Gadamer. În cadrul hermeneuticii gadameriene, teoria modernă a interpretării este aspru criticată pentru că nu a putut rezolva dificultăţile interpretării decât acceptând ideea co-genialităţii autorului şi interpretului. Aşa, Schleiermacher visa o hermeneutică psihologistă în care tehnica divinaţiei şi comparaţia "cu sine însuşi" trebuiau să conducă la o înţelegere a operei, mai bună chiar decât a autorului însuşi. La rândul său, Dilthey vorbea explicit, în *Geneza hermeneticii*, despre regulile universale ale unei interpretări psihologice, puse la încercare în demersul "genialului exeget". Textul era văzut ca document sau ca expresie desăvârşită a unui autor exemplar, iar acest fapt poate fi explicat şi prin existenţa unei mize teologice a interpretării. Considerat prin excelenţă o mărturie a trecutului, textul religios avea, la acel moment, o influenţă şi o importanţă considerabilă. Pe de altă parte, hermeneuticii i-a fost imprimată încă de la naşterea ei, în mediul alexandrin,un anumit complex al distanţei (nu mai puţin de 700 de ani despărţeau pe Homer de marea şcoală filologică alexandrină care i-a "scris" opera). Conştiinţa "distanţării alienante", cum i-a spus Gadamer, la care s-a adăugat concepţia privind funcţia transcendentală a subiectului în exerciţiul semnificării au determinat reflecţia hermeneutică modernă să pună ca problemă principală a interpretării descoperirea intenţiei autorului. Autorul era văzut ca *autoritate* şi nu ca simplu "scriitor" (cum este cazul în epoca noastră, când chestiunea interpretării *semnului ca semn* este abordată plecând de la schema formală a comunicării).

Teoriile actuale ale textului şi ale lecturii au rupt definitiv cu tradiţia hermeneutică modernă. Dincolo de faptul că intenţia autorului empiric rămâne insondabilă, ea nu mai este importantă nici măcar ca principiu regulativ al interpretării şi ar trebui să dispară cu totul din câmpul reflecţiei hermeneutice. De aici două consecinţe: prima – că autorul şi-a pierdut "autoritatea"; el nu mai este un model clasic ce trebuie urmat sau imitat, ci doar un element din actul comunicării – polul emiţător. Această tendinţă era anunţată încă de hermeneutica gadameriană care arăta că înţelegerea este un simplu acord lingvistic în cadrul "dialogului care suntem". Viziunea impusă de Gadamer este că interpretul dialoghează cu textul cam în acelaşi fel în care două persoane conversează despre un subiect banal. De unde ideea că interpretarea nu trebuie să vizeze "lucrul în sine" al autorului, ci doar "fenomenul" său. A doua consecinţă este că, de acum, teoria interpretării poate să ignore glasul autorului empiric, chiar dacă acesta intervine *a posteriori* în discuţiile legate de propria sa operă, pentru a-şi preciza intenţiile. Când autorul viu validează sau respinge o anumită interpretare, confirmând sau infirmând scopurile ce-i sunt atribuite, el trebuie să admită că textul ar putea să spună *şi* altceva sau *mai degrabă* altceva. Principalul motiv este că, în producerea operei, el ar fi putut să nu fie conştient de anumite aspecte ale semiozei. Limbajul poate să producă efecte de sens cu totul inedite, fiind supus istoricităţii şi contingenţei[5]. Un alt motiv ar fi acela că autorul ar putea să nu-şi dezvăluie adevăratele intenţii sau chiar să mintă în legătură cu anumite aspecte ale operei. Prin urmare, efortul de a cunoaşte "lucrul în sine"

[5] Ideea nu era străină fondatorului hermeneuticii moderne, Schleiermacher, care spunea că un autor nu poate fi niciodată conştient de întreaga sferă lingvistică în care este ancorat şi, prin urmare, cineva din afara acestei sfere ar putea să înţeleagă textul chiar mai bine decât autorul Această observaţie justă a lui Schleiermacher se referea la *interpretarea gramaticală*. Criticii săi au făcut caz însă de *interpretarea psihologică*. Atunci când spune că interpretul trebuie să surprindă intenţia autorului, Schleiermacher nu avea în vedere o conştiinţă transcendentală (kantiană sau husserliană), ci toţi factorii psihologici, chiar cei inconştienţi, care contribuie la producerea textului. Plecând de la acest precedent Dilthey va putea introduce, mai târziu, conceptul de *trăire*.

al textului[6], prin intuiţie intelectuală (Schleiermacher îşi asuma această sarcină, în posteritatea lui Kant) nu mai poate să fie un ţel pentru "munca interpretării". Chiar dacă am realiza acest proiect utopic, nu ne-ar fi de mare folos câtă vreme textul nu este ceva "pentru sine". Semnificaţia lui nu este dată, ci constituită în actul lecturii.

Dar trimiterea "la plimbare" a autorului empiric, în teoriile pragmatice ale receptării, nu este suficientă pentru a propune un concept valid de interpretare. Mai este nevoie şi de a deplasa *limitele interpretării* şi a reevalua condiţiile în care vorbim despre înţelegerea textului. Hermeneutica modernă nu era lipsită de anumite reguli stricte de limitare a discursului interpretativ: intenţia autorului empiric era ea însăşi o limită, în sensul că nu se putea atribui autorului chiar orice. Conceptele de tradiţie, spirit al epocii, influenţă, mentalitate veneau să delimiteze ceea ce se cădea să fie atribuit autorului. Este adevărat că se miza prea mult pe termenii continuităţii şi totalităţii, dar nu se putea altfel, atâta timp cât trimiterea la *intentio auctoris* situa deja problema înţelegerii în decalajul imens dintre "fenomen" şi "lucru în sine".

În ceea ce-l priveşte pe Umberto Eco, acesta observă, reflectând asupra condiţiilor de validitate a interpretării, că uzurparea autorului din demnitatea sa hermeneutică este firească numai atâta timp cât, în discursul său secund, interpretul urmează să facă presupuneri doar cu privire la coerenţa textuală: "iniţiativa cititorului constă în a face o conjectură în ce priveşte *intentio operis*. Această conjectură trebuie să fie confirmată de ansamblul textului ca tot organic"[7]. Numărul conjecturilor ce se pot face este, în principiu, infinit. Fără îndoială că, în practica interpretării, cititorul atribuie o intenţie unui autor, dar acest autor este de fapt un autor-model înţeles doar ca o "strategie textuală explicită"[8] sau "câmp de coerenţă conceptuală şi stilistică"[9].

---

[6] Am preluat acest termen de la Nicolae Râmbu care l-a folosit frecvent în ultima vreme, mai ales în intervenţiile sale de la Cercul de Hermeneutică. Pentru hermeneutica modernă acest „lucru în sine" era chiar intenţia autorului "empiric". Pentru noua teorie a interpretării "lucrul în sine" este limbajul însuşi sau totalitatea "lumilor posibile" pe care le deschide procesul semiozei.

[7] *Ibidem*, p. 37.

[8] *Ibidem*, p. 126.

[9] *Ibidem*, p. 19.

Accentul cade pe conjectura însăşi, pe deschiderea jocului de către un *lector fabulator*, printr-o formulare de genul: "autorul spune sau vrea să spună sau a crezut că vrea să spună [...]"[10]. Prin urmare, cititorul empiric pretinde, în mod firesc, că fabulaţia sa se referă la *ceea ce a spus autorul empiric*, dar, dacă presupunerile sale sunt validate de structura textului, avem de-a face cu un cititor-model care înţelege mesajul unui autor-model. Din perspectiva teoriei propuse de Eco, autorul nu mai există ca situaţie dată (psihologică, istorică, socială sau antropologică), ci numai ca principiu de validare a lecturii. Autorul a devenit o fantomă sau, cel mult, un fel de idee transcendentală postulată în vederea susţinerii practice a lecturii. Este necesară aici trimiterea la Kant; în definitiv, Eco propune o teorie a lecturii care redescoperă valorile criticismului. Miza jucată ar fi critica empirismului şi a dogmatismului din teoriile interpretării. Să explicăm acum această afirmaţie.

Teoria modernă a interpretării moştenea de la Kant (şi de la idealismul german) ideea importanţei subiectului sau conştiinţei atât în actul producerii operei, cât şi în cel al înţelegerii ei. Chiar dacă era marcată de descoperirea istoricităţii categoriilor raţiunii (la Dilthey) sau de recursul la o "metafizică panteistică a individualităţii" (la Schleiermacher), ea postula că direcţia privilegiată a lecturii este descoperirea intenţiilor şi trăirilor autorului. Formula lui Dilthey cu privire la demersul exegetului genial este o dovadă că problemele teoretice ale interpretării au fost rezolvate prin apel la supoziţii dogmatice. Înaintea lui Eco, această opţiune a fost deja criticată de Heidegger care a arătat că definirea obiectului ştiinţelor spiritului în termenii reprezentării nu este adecvată întrucât conduce la o criză a acestor ştiinţe, prin impunerea unor criterii de rigoare străine lor. Într-adevăr, co-genialitatea autorului şi interpretului nu poate fi validată în sensul unei adecvări a intenţiilor, a unei coincidenţe a interpretării cu datul originar. Stabilirea "adevărului" interpretării nu poate fi realizată în termeni verificaţionişti. Efortul de a descoperi

[10] Formularea aceasta aparţine lui Derrida care atribuia o anumită intenţie lui Descartes, într-o celebră dispută dusă cu Foucault pe tema *Meditaţiei* I.

intenţia originară şi secretă a autorului făcea ca în locul marelui autor să apară de fiecare dată figura marelui exeget. Această concepţie despre interpretare este comparată de U. Eco cu o "şedinţă de spiritism"[11]. Teoria tradiţională a lecturii, care îşi propunea explicit să recheme autorul din morţi, uza de *intentio lectoris* fără să o recunoască. Atâta vreme cât intuirea datului originar rămâne o iluzie, hermeneutica modernă psihologistă introduce *cititorul pe uşa din dos*.

La rândul lor, teoriile receptării procedează invers, anunţând moartea definitivă a autorului empiric şi asociind interpretarea cu utilizarea textului, în cadrul unei practici sociale. Desigur că acesta este un concept vulgar şi foarte slab de interpretare, la fel ca şi teoria utilitaristă a adevărului. Ca urmare, în cadrul teoriilor pragmatiste mai "serioase", se încearcă să se revină la un concept de *autor introdus pe uşa din dos*. Un astfel de caz este ipoteza autorului liminar situat "pe pragul dintre intenţia unei fiinţe omeneşti şi intenţia lingvistică reliefată printr-o strategie textuală"[12]. Iată cum explică U. Eco ipoteza autorului liminar: "cititorul poate face următoarea presupunere: dacă o făptură omenească normală care vorbeşte [o limbă] este sedusă de raporturile semantice dintre cuvinte *in praesentia* şi cuvinte *in absentia*, de ce n-ar putea bănui că şi [autorul] însuşi era inconştient sedus de aceste posibile efecte?"[13]. Eco respinge acest tip de autor *dosnic*, argumentând că nu este suficient pentru a pune o graniţă între utilizare şi interpretare. Tocmai de aceea, problema limitelor nu poate fi abordată decât plecând de la cele trei tipuri de intenţie; putem discuta despre intenţia cititorului sau intenţia autorului doar în raport cu intenţia operei (sau coerenţa textuală).

În acest sens, ideea de limită are la Eco un înţeles kantian. Mai întâi unul negativ, căci este vorba de a pune limite cunoaşterii-interpretare arătându-se că nu putem cunoaşte-interpreta decât fenomene-texte; orice cunoaştere-interpretare care depăşeşte cadrul prescris şi se aventurează către lucrul în sine (autorul originar) sfârşeşte până la urmă în contradicţii (cu litera textului). Prin urmare, teoria interpre-

---

[11] *Limitele interpretării*, p. 127.
[12] *Ibidem*, p. 126.
[13] *Ibidem*, p. 127.

țării trebuie să fie o critică pentru a vedea în ce măsură poate lectura să fie o interpretare. A pune limite interpretării, în sens negativ, înseamnă a căuta mijloacele prin care să se evite manipularea textului.

Este realizată aici o cerință epistemologică de nivel critic, şi anume că lectura trebuie să trimită numai la o experiență (interpretativă) posibilă. Criteriul ei de recunoaştere este de ordin formal şi anume: interpretarea să fie întemeiată pe ideea de coerență internă a textului, iar grila de lectură să-i fie imanentă. Subiectul transcendental al kantismului se regăseşte în ideea cititorului-model, iar autorul-model corespunde lucrului în înțelesul de obiect transcendental. Cu această observație am trecut, pe nesimțite, la sensul pozitiv al limitei: teoria critică a interpretării ne eliberează atât de "dogmatism" (utilizarea nelimitată a textului plecând de la supoziții şi interese "date"), cât şi de scepticism (negarea interpretării şi a deschiderii textului către o lectură plurală, în structuralism). Abandonarea cititorului empiric şi a autorului empiric, de către Eco, este o mişcare analogă abandonării, de către Kant, a psihologiei sau a genezei cunoaşterii. Nu este vorba aici de o simplă analogie. Chiar de ar fi aşa, este o analogie excepțională[14]. Cunoaşterea (la Kant) şi interpretarea (la Eco) au acelaşi comportament teoretic în raport cu experiența limitei. Putem uza, în consecință, în problema interpretării, de ambele sensuri ale limitei: punct până la care se poate merge şi, totodată, condiție de la care se poate pleca. Între aceste două înțelesuri regăsim demersul circular al hermeneuticii: "cititorul empiric avansează conjecturi nu asupra intenției autorului empiric, ci asupra acelora ale autorului-model [...] în acest punct cercetarea asupra intenției autorului şi aceea asupra intenției operei coincid [...] cel puțin în sensul că autorul (model) şi opera (coerență a textului) sunt punctul virtual spre care țintește conjenctura [...] textul e un obiect pe care interpretarea îl construieşte în tentativa circulară de a se valida pe sine în baza a ceea ce ea constituie. Cerc hermeneutic prin excelență"[15].

---

[14] "O asemănare sau o analogie, orice statut epistemologic ar avea ele, sunt relevante dacă sunt excepționale", *Ibidem*, p. 120.
[15] *Ibidem*, p. 37.

Suntem în rezonanţă cu supoziţia kantiană că obiectul nu este dat, ci construit, dar şi cu ideea lui Foucault că autorul este o funcţie sau o poziţie asumată în ordinea discursului. Mai rămâne să fie construită figura cititorului; or, aceasta se află deja, în potenţă, în spaţiul textului, ca cititor model. Condiţia suficientă pentru ca un cititor empiric să devină un cititor model este ca acele conjecturi pe care le face să nu conducă la contradicţii în raport cu ansamblul textului. O conjectură se dovedeşte o interpretare pertinentă dacă respectă coerenţa textuală, adică intenţia operei. Ideea falsificării este asumată în cea mai bună tradiţie poppcriană (critică). *Logica cercetării* se anunţă ca o soluţie convenabilă pentru a rezolva problema validităţii în ştiinţele hermeneuticii. Dacă ea ar putea oferi condiţii riguroase pentru validarea interpretării, atunci ar putea fi aplicată pretutindeni unde este în joc înţelegerea unui mesaj[16].

Ideea de validitate rămâne în continuare importantă, dar nu mai are nimic în comun cu verificarea; nu există niciodată o lectură ultimă, adevărată, absolută, tot aşa cum nu există un "adevăr manifest" al interpretării. *Modus tollens* din logică spune că "dacă dintr-o propoziţie poate fi derivată fie şi o singură consecinţă falsă, propoziţia este falsă". Formularea îi aparţine lui Kant şi este preluată, de Popper, ca motto la *Logica cercetării.* Semnificaţia ei este că procedeul

[16] Voi observa aici că discuţiile legate de modelul ştiinţelor spiritului şi "rătăcirea" lor metodologică au avut sens atâta timp cât era în joc o experienţă "manifestă" a adevărului. Dezamăgirea metodologică era dată de faptul că idealul verificaţionist, preluat din ştiinţele naturii, nu putea să fie satisfăcut pe terenul interpretării. Am văzut că ideea adevărului corespondenţă, ca adecvare a lucrului cu intelectul, nu are nici un sens în interpretare (şi deci în ştiinţele istorico-hermeneutice), ea fiind un simplu pretex: pentru utilizarea textului. De aceea s-a căutat, prin Gadamer în special, să se impună ideea unui "adevăr hermeneutic" care să se definească prin acordul stabilit pe calea dialogului, cu privire la "lucrul însuşi". Numai că "fuziunea de orizonturi" poate să rămână în afara oricărei proceduri de validare a interpretării şi să deschidă o frumoasă perspectivă pentru utilizarea textelor şi pentru mistificare, cum a observat Habermas. Tocmai de aceea, s-a simţit nevoia revenirii la text, prin Ricoeur şi prin post-structuralişti. Asta numai pe de-o parte. Pe de altă parte, logica poppcriană a falsificării, care respinge verificarea chiar şi pentru ştiinţele naturii, poate să elimine una dintre supoziţiile pe care a fost clădită diferenţa metodologică dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele umane.

negativ al respingerii şi criticii conjecturilor are, până la urmă, o valoare pozitivă, contribuind la dezvoltarea cunoaşterii (la Popper) sau la validarea "lumilor posibile" deschise în cadrul lecturii.

În teoria interpretării, prin "lume posibilă" nu trebuie să înţelegem orice lume imaginabilă[17], dar nici lumile *goale* propuse de logica modală, deşi ea are câte ceva din fiecare. Eco discută conceptul de "lume posibilă" aşa cum este el conturat în teoriile narativităţii, ca lume "descrisă de o serie de expresii lingvistice pe care cititorii sunt obligaţi să le interpreteze"[18]. Dar interpretarea trebuie să respecte, pe de-o parte, condiţia logică a posibilităţii, adică "să aibă loc **ca şi cum** [subl. n.] s-ar referi la o stare de lucruri posibilă în care dacă **p** este adevărat, atunci **non-p** este fals", iar, pe de altă parte, să lase un spaţiu de joc pentru exerciţiul imaginaţiei, să fie "flexibilă", în sensul că "indivizii pot suferi schimbări, pot pierde sau dobândi noi proprietăţi (în acest sens o lume posibilă este şi o desfăşurare de evenimente şi poate fi descrisă ca o succesiune de stări ordonate temporal)"[19]. Termenul "lume posibilă" nu are, la Eco, o semnificaţie realistă (în sensul lui Lewis), ci una culturalistă (în sensul lui Goodman) sau semiotică (cf. *Lector in fabula)*. Aspectul constructivist îi permite autorului italian să aplice teoria lumilor posibile la teoria interpretării şi să justifice pluralitatea interpretărilor pentru orice realitate (textuală) dată. Din punct de vedere cultural sau semiotic "posibilitatea este un mijloc şi nu un scop în sine. Explorăm pluralitatea acestor *possibilia* cu scopul de a găsi un mod adecvat pentru *realia*"[20] .

Teoria critică a falsificării permite unui mare număr de conjecturi să fie acceptate ca interpretări valide pentru un text. Se pune însă problema, acum, dacă există sau nu o diferenţă de nivel între limbajul textului (ca limbaj obiect) şi limbajul interpretărilor (ca metalimbaj critic). Pentru a admite o conjectură oarecare, în baza coerenţei

[17] "Există diferenţe între lumile posibile şi cele imaginabile (...) unele stări de lucruri imaginabile ar putea fi de fapt imposibile, iar unele posibile s-ar putea afla dincolo de capacitatea noastră de concepere", *Limitele interpretării*, p. 236.
[18] *Ibidem*, p. 224.
[19] *Ibidem*, p. 225.
[20] *Ibidem*, p. 227.

sale cu textul, este absolut necesar ca ea să fie formulată în același limbaj, astfel încât să poată constitui împreună cu acesta un sistem omogen. Ideea de pluralitate nu ar avea și sensul de alternanță sau de concurență dacă interpretările ar fi formulate într-un limbaj străin (limbajului obiect). Nu ar mai exista atunci nici un control al lor; ele ar fi "lumi imaginabile" fără a fi și "lumi posibile". "Lumile posibile sunt constructe culturale, dar nu toate constructele culturale sunt lumi posibile"[21]. Criteriul de economie sau de diferență nu-l putem găsi decât acolo unde posibilul converge cu realul, și anume în exigența de a considera "și lumea actuală sau reală ca un construct cultural"[22], "precum lumea descrisă de *Enciclopedia Treccani* sau de *Corriere della serra* (o lume în care orașul Madrid este capitala Spaniei, Napoleon a murit pe insula Sfânta Elena, doi plus doi fac patru, e imposibil să fii propriul tău tată, iar Pinocchio nu a existat niciodată ca personaj literar)", ceea ce revine la a spune că lumea actuală există pentru noi ca o "multitudine de imagini ale lumii sau descrieri de stări". "Firul roșu kantian" se toarce în varianta sa lingvistică din *Tractatus*-ul lui Wittgenstein: orice text spune ceva numai în măsura în care este interpretat, adică în măsura în care este făcut să fie o imagine a lumii. Oricât de fabulos ar fi acel text, el este, în potență, o imagine a lumii reale, având ca țintă încercarea de a "demonstra că legile imaginate sunt valabile și în lumea reală". Cititorul empiric se înscrie în lectură ca cititor model numai dacă avansează conjecturi ce se înscriu în acest program. Textul nud, ca fenomen sau "manifestare lineară", nu este un construct, ci doar materia unui construct. El nu deschide o "lume posibilă" decât cu tot cu interpretarea sa; fără cititorul model nu reprezintă decât o "strategie lingvistică destinată să declanșeze o interpretare din partea [acestuia]"[23].

Stăruie însă, în mintea mea, o întrebare: unde găsim criteriul de falsificare a interpretărilor rele dacă textul nu spune nimic fără interpretări? Sau, altfel: de unde știm că anumite conjecturi ale cititorului empiric sunt interpretări ale cititorului model? Sau, în altă

[21] *Ibidem*, p. 227.
[22] *Ibidem*, p. 225.
[23] *Ibidem*.

variantă: ce înseamnă oare *coerența textului* dacă acesta, închis în el însuşi fără interpretarea care îl deschide, nici nu-şi poate defini propriile axiome? Ar trebui ca o *lume goală* să fie suficient de mobilată pentru ca ea să poată fi raportată la o *lume mobilată*. Dacă "fiind conturate de un text, [lumile posibile] există în afara textului numai ca rezultat al unei interpretări"[24], atunci trebuie să fie date câteva criterii semantice minime, dar suficient de tari pentru a defini "contextualitatea", astfel încât un număr oarecare de conjecturi să poată fi respinse. Condițiile pentru "mobilarea" textului, Eco le-a şi găsit: "foarte adesea, principiul de contextualitate se dilată până la un principiu de intertextualitate"[25]. Există întotdeauna un număr de elemente deja admise în cadrul unei culturi, texte anterioare cu tot cu interpretările lor, la care textul actual trimite explicit sau implicit prin interpretările lui potențiale. Criteriul de demarcație între conjecturile bune şi cele rele este gradul lor de aparență la "ordonarea pe care o întreagă enciclopedie intertextuală a atins-o într-o anumită cultură"[26]. "Ansamblul imaginilor lumii actuale este enciclopedia sa potențială, maximală şi completă"[27].

Putem spune că ideea de "lume posibilă" conține ambele sensuri ale limitei: de-limitează în masa conjecturilor numai acele variante care satisfac criteriile de economie şi se înscriu într-o imagine coerentă a lumii actuale şi, totodată, permite interpretării să fie plurală sau deschisă. A pune limite interpretării nu înseamnă a proclama adevărul unei singure lecturi. S-ar ajunge la un soi de fundamentalism care ar interzice orice nouă tentativă de a actualiza mesajul textului. Atâta timp cât admitem că hermeneutica trebuie să depăşească condiția reprezentabilității şi vrem să eliminăm "mitul datului" din practica interpretării, limitarea trebuie să îndeplinească în egală măsură un rol negativ şi un altul pozitiv. Pentru a păstra sensul kantian al limitei, nu trebuie s-o înțelegem numai ca "margine", "în orice limită [Grenzen] este şi ceva pozitiv [...] în timp ce marginile

24 *Ibidem*, p. 226.
25 *Ibidem*, p.180.
26 *Ibidem*.
27 *Ibidem*, p. 226.

[Schranken] nu cuprind decât simple negaţii"[28]. Limita este condiţia însăşi a interpretării, cea care o defineşte ca fiind diferită de utilizare, dar şi de cunoaşterea univocă din ştiinţele naturii. Caracterul ei ambivalent este în măsură să dea seama de comportamentul duplicitar al operei: acela de a fi, pe de o parte, un sistem infinit interpretabil, iar, pe de altă parte, o "lume mică" care să falsifice conjecturi.

Am văzut că scoaterea din drepturi a interpretărilor proaste impune ca " un text să fie luat ca parametru al propriilor lui interpretări"[29]. Punerea în practică a acestui principiu sănătos depinde de formularea unor condiţii de ordin semiotic care să definească interpretabilitatea semnului. Metodologia popperiană nu poate oferi singură o bază pentru o teorie a interpretării textelor, deoarece este, în esenţă, o logică. Ca urmare, ea nu se interesează de geneza enunţurilor (care ţine de psihologie) şi, de bună seamă, nici de condiţiile lingvistice sau pragmatice ale formulării lor. Iată ce spunea Popper referitor la acest aspect: "Dacă într-o bună zi oamenii de ştiinţă care fac observaţii nu ar mai putea cădea de acord asupra enunţurilor de bază, aceasta ar însemna eşecul limbii ca mijloc de comunicare universal, adică ar însemna un nou "turn Babel"[30]. Logica popperiană face aşadar presupunerea că oamenii gândesc, comunică, au interese de cunoaştere şi formulează ipoteze (ceea ce aparţine de contextul genezei, cum l-a numit Reichenbach), dar nu se ocupă decât de "contextul justificării". Aplicarea ei la domeniul interpretării textelor nu este lipsită de anumite dificultăţi. Cea mai mare dintre ele este aceea că "falsificatorii potenţiali" ai ipotezelor din domeniul cunoaşterii ştiinţifice sunt enunţuri mai puţin discutabile, capabile de a întâlni acordul unanim deoarece "au forma enunţurilor singulare existenţiale [...] sunt deci enunţuri care afirmă că într-o regiune determinată a spaţiului şi timpului are loc un eveniment de tip observabil[31]. Adică sunt enunţuri descriptive care, deşi nu descriu experienţe fundamentale (trăiri perceptive), trebuie să întrunească acordul de principiu al oamenilor

---

[28] Kant, *Prolegomene*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987, p. 158.
[29] *Limitele interpretării*, p. 38.
[30] Karl Popper, *Logica cercetării*, Editura ştiinţifică şi Pedagogică, 1981, p. 132.
[31] *Ibidem*, p. 130.

de ştiinţă, dat fiind că tendinţa cercetării este de a restrânge cât mai mult posibil numărul ipotezelor şi de a închide interpretările divergente, prin descoperirea unor teorii cu un grad mai înalt de coroborare. Interesul lui Eco este, dimpotrivă, acela de a "deschide" opera către interpretarea plurală, numai că deschiderea trebuie supusă unui criteriu de demarcaţie sau "principiului kantian". Este vorba de a "stabili ce anume trebuie protejat pentru a deschide şi nu ce anume trebuie deschis pentru a proteja"[32].

Nu ne vom putea aştepta să aplicăm toată logica popperiană la teoria interpretării; totuşi, dacă se încearcă construirea unei teorii critice (în sens popperian), bazată pe ideea falsificării conjecturilor, cred că sunt necesare mai multe elemente decât a pus Eco în *Limitele interpretării.*. De pildă, este de neconceput elaborarea unei teorii a falsificării fără a lămuri în prealabil statutul falsificatorilor potenţiali. Teoriile din ştiinţele empirice, spunea Popper, trebuie să satisfacă anumite cerinţe de ordin logic. Ele trebuie să fie sisteme ipotetico-deductive bine formate, adică să fie logic-consistente (consecinţele lor deductive să nu conducă la contradicţii) şi, în plus, să nu fie tautologice (să nu fie valide necondiţionat, pentru că atunci n-ar spune nimic despre fapte şi nu ar conduce la progresul cunoaşterii). Popper introduce noţiunile de *conţinut informativ* şi *conţinut empiric* (mulţimea enunţurilor incompatibile care pot falsifica teoria sau predicţiile ei). El nu discută despre falsificarea conjecturilor înainte de a formula condiţia ca ele să fie falsificabile şi de a să defini falsificabilitatea în termeni precişi.

Or, falsificatorii potenţiali ai interpretării nu pot fi căutaţi în enunţuri despre fapte observabile. Eco este convins că putem să lăsăm în seama "coerenţei textuale" sarcina logică de a falsifica interpretările rele. Ar trebui să avem în vedere "cum anume poate opera şi trebuie să-şi prevadă propriul cititor"[33]. Dacă ar fi să comparăm falsificarea interpretărilor cu falsificarea teoriilor, am observa că ideea de coerenţă internă a interpretării, faptul de a fi "bine formată" nu este şi nu poate

[32] *Limitele interpretării*, p. 30.
[33] *Ibidem*, p. 30.

fi concepută în afara textului însuşi, decât ca o lume posibilă imposibilă "pe care cititorul model trebuie să o conceapă numai atât cât este necesar să înţeleagă că, de fapt, este imposibil să o facă"[34]. În calitate de sistem coerent, textul face propriile sale predicaţii în direcţia cititorului model, asta pe de o parte. Pe de altă parte, interpretarea este şi ea un text şi poate să prevadă propriul său cititor-model, conducând la anumite consecinţe care vor putea fi infirmate, mai devreme sau mai târziu, de textul *pattern*. *Interpretarea trebuie să fie falsificabilă* în sensul că enunţurile textului de bază ar putea să contrazică fie enunţurile ei explicite, fie pe cele care vor fi derivate consecvent din ele. Dar atunci cum delimităm *conţinutul informativ* (sau semantic) al interpretării, falsificatorii ei potenţiali, cât timp enunţurile textului *pattern* nu au semnificaţie decât prin interpretare? Este vorba, în acest caz, sau despre o interpretare minoră care se integrează într-o anumită tradiţie de lectură (paradigmă), sau despre o interpretare "eroică" al cărei efect este de a rupe cu orice tradiţie şi de a defini *ea însăşi* coerenţa textului *pattern*. Asupra interpretării minore nu are sens să insistăm deoarece merge pe un drum trasat dinainte şi este, în consecinţă, dogmatică. Interpretarea paradigmatică este un demers circular întrucât îşi construieşte singură obiectul, iar acesta o validează. Prin urmare nu există, de fapt, falsificatori potenţiali. Aceasta revine la a spune că, dacă vom considera un text drept propriul său parametru de interpretare, nu vom putea aplica consecvent principiul falsificabilităţii.

Potrivit celui de-al treilea principiu popperian al testării teoriilor, falsificarea conjecturilor ar trebui să însemne că textul însuşi este o conjectură, iar interpretările tendinţe de a-l încorpora în "teorii" mai largi sau chiar de a-l falsifica. Dar Eco nu vrea să admită că textul este o "lume posibilă", ci spune că este mai degrabă o strategie discursivă care deschide "lumi posibile". Probabil că el ar conţine acele "enunţuri de bază" pe care le căutăm şi care sunt un pretext pentru a construi "lumi posibile". *Coerenţa textuală* nu este decât conţinutul informativ al interpretării şi nu este "dată", ci urmează să

[34] *Ibidem*, p. 237.

fie delimitată prin formularea conjecturii. Ea este admisă prin preeminența sensului literal, la fel cum enunțurile de bază popperiene sunt stabilite prin simplu acord (deducerea sau negocierea lor ar putea continua la infinit). Putem discuta la infinit în legătură cu semnificația cuvintelor sau cu sensul frazelor, dar vom admite întotdeauna existența unui sens literal fără de care nici un alt tip de sens sau de intenție nu ar putea fi bănuită în text. Prin urmare, falsificatorii potențiali ai oricărei interpretări sunt semnificații literali pe care se structurează orice intenție a operei.

Or, semnificații literali nu depind de opera însăşi decât în măsura în care ea este "eroică"[35] şi stabileşte ea însăşi aceşti semnificați, impunându-i unei culturi întregi. Dar, chiar şi aşa, sistemul lingvistic nu poate fi controlat de către anumite performanțe fără a le controla el însuşi, iar aceasta înseamnă, de fapt, că falsificatorii potențiali ai interpretării – adică semnificații literali (sau corespondenții "enunțurilor de bază") – trebuie căutați în afara coerenței textuale, în enciclopedia potențială sau intertextuală. Principiul de contextualitate se dilată nu "deseori" (cum spune Eco), ci *întotdeauna* până la un principiu de intertextualitate. Faptul ar permite să definim coerența textuală nu ca pe un "dat" sau presupus, ci ca pe o convenție. Acest principiu ar situa falsificatorii potențiali nu în text, ci în afara lui, în enciclopedia intertextuală, şi ar da şansa de a formula conjecturi poate falsificabile în text, dar coroborate în ansamblul enciclopediei.

Eco admite însă un principiu de toleranță derivat din concepția sa asupra "operei eroice". Acest principiu nu satisface cerințele falsificării deoarece nu defineşte falsificabilitatea. Eco admite că, dacă există un text, există şi un cititor model, adică o lume posibilă care ar putea fi şi imposibilă: constatarea inexistenței vreunui sens mai poate fi un sens, adică o interpretare corectă. Admiterea acestui paradox creează unele probleme în transferul principiului popperian de demarcație, de la problema adevărului la problema sensului. Este normal ca logica falsificării să nu fie dusă până la ultima sa consecință, ci să fie

[35] Concepția lui Popper privind logica cercetării se bazează pe "ştiința eroică" (vezi în acest sens Mircea Flonta, *Studiu introductiv la Logica cercetării*).

limitată la nevoile interpretării. Una dintre aceste nevoi pare să fie aceea de a exagera criteriile de economie şi de a păstra ideea pluralităţii. Dacă adevărul este unic şi restrictiv (cel puţin aşa ne place să credem), sensul trebuie să fie plural şi tolerant.

Ca urmare, Eco încearcă să depăşească pericolul univocităţii la care ar conduce aplicarea riguroasă a principiului că textul trebuie luat ca parametru al propriei sale interpretări. Ideea coerenţei textuale şi a "depăşirii psihologismului" printr-o logică a cercetării textuale a fost dragă structuralismului ortodox. A pune limite interpretării, într-o manieră formală, presupune, până la un punct, a merge pe mâna structuralismului. Punctul critic îl reprezintă ideea însăşi de structură, prin care structuralismul ortodox se integrează într-un fel de dogmatism metafizic. Dar, pentru că ideea "morţii autorului". empiric este fidelă tezelor structuraliste privind interpretarea, avem de-a face, la Eco, cu un gen de structuralism fără structură[36]. Am putea vorbi de un structuralism "critic" sau "pragmatic" de vreme ce recuperarea adevărului coerenţă, prin validarea (falsificarea) interpretărilor, este dublată de interesul pentru domeniul pragmatic: "utilizarea şi interpretarea sunt desigur două modele abstracte. Fiece lectură rezultă întotdeauna dintr-o îmbinare a acestor două atitudini"[37]. Am aflat, aşadar, raţiunea de a limita logica popperiană şi rostul încercării de a defini *nu falsificabilitatea, ci interpretabilitatea*. Eco desfăşoară acest program prin resuscitarea ideii de *interpretant* din semiotica lui Peirce, care îi permite să păstreze "firul roşu kantian", pe de o parte, şi să depăşească, pe de altă parte, supoziţia esenţială a structuralismului: dualitatea săracă, saussureană a semnului definit ca relaţie semnificant – semnificat. Eco observă de altfel că în semiotica peirceeană nu există loc pentru un subiect empiric, receptor sau emiţător. Limbajul este văzut ca mediu universal în care se produce interpretarea, iar posibilitatea criticii este deschisă prin exigenţa că "un meta-limbaj critic nu e un limbaj diferit de propriul său obiect şi, în acest sens, e o

---

[36] *Limitele interpretării*, p. 41.
[37] *Ibidem*, p. 41.

funcţie pe care orice limbaj o îndeplineşte când vorbeşte despre sine însuşi"[38].

Revitalizând semiotica lui Peirce, Eco află un bun prilej metodologic pentru a depăşi cele două poziţii fundamentaliste tradiţionale: una care gândeşte un adevăr al interpretării ca *adequatio rei et intellectus* (hermeneutica psihologistă) şi alta care procedează prin *regressus ad infinitum* (semioza hermetică). "Pe de o parte se afirmă că a interpreta un text înseamnă a-i pune în lumină semnificatul intenţionat de autor sau natura lui obiectivă, esenţa sa independentă de interpretarea noastră. Pe de altă parte, se afirmă că textele pot fi interpretate la infinit [...] Principala caracteristică a derivei hermetice ni s-a părut a fi abilitatea necontrolată de a aluneca de la semnificat la semnificat, de la asemănare la asemănare, de la o conexiune la alta"[39]. Şi structuralismul s-a plasat împotriva acestor extreme, fiind chiar expresia unui efort radical de a pune limite interpretării (de exemplu, M. Foucault critica în mod expres investirea interpretării cu demnitatea de strategie metodologică şi discursivă a ştiinţelor umane). Semiotica pragmatistă a lui Pierce pare să fie un instrument mai bun decât structuralismul deoarece:

1) nu se întemeiază nici ea pe ideea de subiect[40];

2) dar lasă deschisă în acelaşi timp posibilitatea interpretării multiple.

Eco arată motivele pentru care nu trebuie să confundăm semioza nelimitată a pragmatismului cu semioza hermetică. Principiile lor sunt în esenţă contrare. Deriva infinită se bazează pe credinţa că un semn ne ajută întotdeauna *să cunoaştem altceva*, pe când definiţia peirceană a semnului are în vedere doar *cunoaşterea a ceva în plus*. Procesul semiozei, în accepţia pragmatismului, nu înaintează la infinit, ci către atingerea unui interpretant logic final. Se spune că "semioza este

[38] *Ibidem*, p. 38.

[39] *Ibidem*, p. 372.

[40] Eco inventariază câteva trăsături: „orice expresie trebuie să fie interpretată de altă expresie şi tot aşa la infinit; activitatea de interpretare este unica modalitate de a defini conţinutul expresiei; semnificatul expresiei creşte prin intermediul interpretărilor; semnificatul complet al unui semn nu poate să fie decât înregistrarea istorică a efortului pragmatic care i-a însoţit fiecare apariţie contextuală; a interpreta un semn înseamnă a prevedea toate contextele posibile în care poate să fie inserat".

virtual nelimitată, dar scopurile noastre cognitive organizează, încadrează şi reduc această serie nedeterminată şi infinită de posibilităţi. În cursul unui proces semiozic ne interesează să ştim numai ceea ce este relevant în funcţie de universul discursului determinat"[41].

Eco face să intervină jocul limitei, cu dublul său aspect, şi în preluarea lui Peirce. Ca şi logica popperiană, concepţia lui Peirce serveşte numai până la un punct. Ceea ce pare rezonabil în semiotica pragmatismului american (cum ar fi faptul că permite depăşirea nu doar a psihologismului şi a semiozei hermetice, dar şi a structuralismului) poate fi în aceeaşi măsură şi inacceptabil. Lui Eco i se pare, poate pe bună dreptate, că semioza nelimitată nu respectă cerinţa failibismului popperian: Peirce admite un "semnificat transcendental" care, e adevărat, nu se află la începutul interpretării, ca fundament al ei, ci este instituit către sfârşitul procesului istoric de interpretare, prin decizia comunităţii de a accepta ceva anume ca fiind (definitiv) "adevărat". Semioza nelimitată ar căpăta aşadar un aspect verificaţionist: "Peirce susţine că conjecturile sunt forme de inferenţă valide în măsura în care sunt nutrite de o precedentă observaţie"[42].

Limita interpretării trebuie să intervină tocmai în jocul de a elibera lectura de orice constrângere şi de a lăsa voinţa interpretului să folosească lectura într-un anumit scop. Semioza peirceeană ar rezolva problema utilizării textului prin evaluarea importanţei interpretării în cadrul unui acord social. Totuşi, Eco optează, cum ştim, pentru critica popperiană, considerând că este mai uşor să recunoşti interpretările rele decât să decizi care anume sunt bune. Interesul său este de a defini însăşi semioza nelimitată în mod negativ, arătând "ce nu este şi ce nu poate să fie aceasta". Credinţa mea este că Eco ne oferă el însuşi un bun exemplu de utilizare, atunci când decide să amendeze, prin logica lui Popper, concepţia lui Peirce despre interpretarea infinită, şi să limiteze apoi şi aplicarea principiului popperian la practica interpretării, prin ideea unei semioze cu adevărat nelimitate. El acceptă ideea semiozei nelimitate, dar nu şi consecinţele ei pragmatice, găsind

---

[41] *Limitele interpretării*, p. 374.
[42] *Ibidem*, p. 290.

inacceptabilă ideea caracterului cumulativ al interpretărilor. Dacă admitem că interpretarea unui text "creşte" în cadrul procesului istoric, o logică a bunului simţ ne cere să gândim că această creştere se va opri undeva, adică exact acolo unde textul interpretat va înceta să mai suscite interesul comunităţii pentru lectură. Ca urmare, interpretarea va fi considerată încheiată, sau epuizată, caz în care e normal să se vorbească de un interpretant final. Tendinţa lui Eco, structuralistă *par ailleurs*, de a aborda problema interpretării din perspectiva unei "autonomii a limbajului" îl conduce la convingerea că, atâta timp cât există limbaj şi orice parte a acestui limbaj poate deveni un interpretant "şi tot aşa la infinit", procesul interpretării trebuie să fie un infinit mărginit într-o parte. Un fel de şir al numerelor naturale, minus ideea creşterii continue.

A accepta că interpretarea poate să se oprească undeva este echivalent, pentru Eco, cu a admite "mitul datului". De aceea, el spune că "încrederea lui Peirce într-un astfel de acord între intelect şi cursul evenimentelor este mai mult evoluţionistă decât raţionalistă"[43]. Aceasta ca şi cum termenii "evoluţionism" şi "raţionalism" ar fi incompatibili, iar Peirce, care începea – promiţător – ca raţionalist, ar sfârşi – inconsecvent – ca evoluţionist. Eco pare să fie convins că Peirce ar avea o propensiune înspre evoluţionism, iar acest fapt l-ar împiedica să fie aşa cum se aştepta el să fie, adică raţionalist. Or, dacă ne gândim la tradiţia hermeneutică hegeliană ca la un contra-exemplu, ne dăm seama că cei doi termeni nu sunt contrari. Animaţi însă de un spirit de toleranţă, sau poate constrânşi de autoritatea lui Eco, vom bănui că există o raţiune în spusele sale. Vom proceda în consecinţă şi vom accepta că, într-un sens restrâns – cât de restrâns se va vedea –, cei doi termeni chiar sunt incompatibili. Apoi, vom avansa unele conjecturi şi vom vedea dacă le putem falsifica (sau nu) pe baza coerenţei textuale. Altfel spus, vom încerca să ilustrăm metoda lui Eco pe propriul său text.

Ipoteza I: *Eco înţelege prin "evoluţionism" avansarea semiozei către un punct terminus* (idee cu care nu poate fi de acord),

---

[43] Popper, *op.cit.*, p. 59

iar prin "raţionalism" – concepţia popperiană din „Logica cercetării" (care respinge ideea că putem ajunge la un termen final întrucât nu există un adevăr manifest).

În acest sens, raţionalismul popperian este contrar "evoluţionismului" peircean care postulează că interpretarea trebuie să fie (sau poate să fie) *saturată* într-un moment istoric. Sensul frazei lui Eco ar fi aşadar acesta: "Peirce este mai degrabă fundamentalist (dogmatic) decât raţionalist (critic)", şi, într-adevăr, aici înţelegerea datorează totul unui principiu de coerenţă internă.

Nu mă îndoiesc că Eco însuşi, cel empiric, ar admite întru totul această interpretare care satisface criteriile de economie admise mai înainte. Dar să vedem dacă mai sunt posibile şi alte "lumi" conjecturale care să poată fi admise în baza principiului falsificării şi al coerenţei textuale.

Ipoteza II: *Eco foloseşte în mod ilicit principiul popperian al falsificării, izolându-l de condiţiile metodologice care îl promovau.* **Dovadă:** Popper considera că problema fundamentală a epistemologiei este cea care priveşte creşterea cunoaşterii[44]. Şi chiar dacă creşterea cunoaşterii nu înseamnă chiar progresul ei, este oricum o condiţie a acestuia. Până la urmă, concepţia lui Popper se integrează şi ea într-o perspectivă evoluţionistă. Este adevărat, progresul nu se datorează faptului că acumulăm în decursul timpului tot mai multe experienţe perceptive"[45]. Într-un anumit sens, progresul cunoaşterii nu este cumulativ. El nu presupune o trecere continuă şi uniformă de la un sistem de enunţuri la un alt sistem de enunţuri. Teoriile nu cresc neapărat unele din altele, nu sporesc precum exegeza talmudică de-a lungul secolelor. De fapt, acest aspect ţine de contextul genezei şi este irelevant. De contextul justificării ţine activitatea logică de a le compara unele cu altele şi de a le falsifica, de a le ridica unele împotriva altora şi de a le abandona pe cele ineficiente sau inutile. Dacă privim teoriile ca "interpretări", atunci cu greu am putea admite o formă de *evoluţie discursivă* în care ele să se integreze. Şi totuşi, pe

[44] *Ibidem*
[45] *Ibidem*, p. 268.

de altă parte, o teorie nouă poate fi un sistem de semne prin care să cunoaştem *ceva în plus*. E adevărat că nu acumulăm experienţe perceptive, în schimb acumulăm mai multe "enunţuri de bază". Prin creşterea "bazei empirice" a teoriilor, creşte şi conţinutul lor informativ, adică sporeşte numărul enunţurilor care ar putea falsifica teoria. (Astăzi noi am putea formula o ipoteză asemănătoare cu "modelul planetar" al atomului, dar aceasta ar fi falsificată imediat de "baza empirică" pe care fizicienii o au la îndemână). În consecinţă, concepţia lui Popper privind creşterea cunoaşterii trebuie considerată ca fiind una evoluţionistă.

În măsura în care admitem acest lucru, suntem constrânşi, în teoria interpretării, să arătăm că "lumile posibile" pe care le deschide textul în cadrul procesului de interpretare, nu sunt indiferente din punct de vedere valoric şi că, cel mai adesea, ele se falsifică între ele, conform celei de-a treia exigenţe a logicii cercetării. Într-un singur caz nu s-ar putea arăta că unele reprezintă un progres în raport cu altele, şi anume când "coerenţa textuală" ar fi definită o dată pentru totdeauna, într-un limbaj riguros, astfel încât toate interpretările corecte, fiind deschideri sau consecinţe ale textului, ar fi compatibile între ele şi nu s-ar mai falsifica. Ele ar fi toate un fel de teoreme ce pot fi deduse din aceleaşi primitive ale sistemului. Dar, în acest caz, am vorbi, de fapt, de o singură "lume posibilă", în raport cu care interpretările nu ar fi decât descrieri ale diferitelor sale regiuni. Asta pe de o parte. Pe de altă parte, acest lucru este imposibil atâta timp cât s-a admis că textul nu spune nimic fără interpretarea lui. Adică textul, ca strategie discursivă care nu este încă o lume posibilă, spune totuşi ceva şi prin interpretările lui proaste, care vor trebui falsificate. Cum coerenţa textuală se construieşte prin interpretare, ideea confruntării diferitelor interpretări între ele, fie proaste, fie bune, a devenit necesară. Ceea ce conduce, în mod firesc, la ideea că numita "coerenţă textuală" se construieşte pragmatic, poate chiar în cadrul unui proces istoric ce va culmina cu un interpretant final şi cu definirea finală a unei coerenţe. Nu este nici un secret că un text coerent şi răs-interpretat în evul mediu poate să nu mai aibă nici un fel de coerenţă în anul 2000, când singura conjectură care ar putea fi făcută ar fi că: "acest text este

neinteligibil". Dar nu aceasta este chestiunea, ar putea să spună un cititor-model al lui Eco. Faptul că nici un cititor empiric nu găseşte posibilitatea de a formula conjecturi cu privire la un text nu înseamnă că acel text nu are interpretări, sau că nu există "lumi posibile" pe care el să le poată deschide. La care noi răspundem: De acord. Dar faptul de a admite o serie nelimitată de "lumi posibile" nu înseamnă deloc că nu există "cea mai bună lume posibilă". Pentru Leibniz, gânditorul care a conceput o metafizică a "lumilor posibile", toate lumile posibile sunt în intelectul infinit al lui Dumnezeu, dar Dumnezeu le supune cerinței a treia popperiene, cea ignorată de Eco, astfel încât la un moment dat, una dintre ele va fi mai "reală" sau mai "actuală". Logica popperiană nu interzice ca mai multe teorii sau interpretări să poată fi admise, dar exigenţa creşterii cunoaşterii va conduce până la urmă la ierarhizarea teoriilor după gradul lor de coroborare.

Desfăşurarea interpretării în planul semnificaţiilor (care sunt multiple) şi nu al adevărului nu este un motiv suficient pentru a păstra în indiferenţă pluralitatea "lumilor". Aplicarea principiului falsificării la practica interpretării textelor ar trebui consolidată prin atenţia sporită faţă de chestiunea coroborării. Popper a arătat suficient de clar că verificarea şi coroborarea nu sunt deloc acelaşi lucru. Or, Eco discută despre falsificare fără să admită ideea de coroborare care ne-ar conduce mai hotărât la nivelul deciziei pragmatice de a ierarhiza interpretările. Toate acestea pentru că el nu agreează "consecințele pragmatismului" (lui Peirce) referitoare la acordul comunității de a-şi considera interesele satisfăcute şi de a "opri" interpretarea.

Ipoteza III: *Eco nu foloseşte corect ideea "creşterii interpretării", a lui Peirce.* **Dovadă:** Până la un punct, semioza peirceeană şi logica popperiană merg mână în mână pentru a critica şi pune limite celor două atitudini fundamentaliste: semioza hermetică şi hermeneutica reprezentaționalistă. O dată respinse acestea, Eco se aşteaptă ca pragmatismul peirceean să aducă un plus de lumină în aplicarea logicii popperiene. Şi anume, logica popperiană trebuie alimentată permanent cu conjecturi, dar fără a face prea mult referință la nivelul empiric (social, psihologic, antropologic, istoric). Cu toate că Eco spune în deschidere, citând din *Opera deschisă* că mesajul capătă semnificati-

vitate doar în raport cu o situaţie dată, această situaţie nu intervine în logica interpretării decât ca *posibilitate formală*. Or, interpretarea nu este totuşi o teorie ştiinţifică care să poată fi privită numai la nivel logic, indiferent de contextul descoperirii. Fără a susţine deloc nevoia reconstituirii procesului de producere a operei, voi spune, totuşi, că, în practica interpretării, problema sensului este mai sensibilă la contextul genezei decât este, de exemplu, problema adevărului. Tocmai de acest lucru pare să fie conştient şi Eco, căruia semiotica lui Peirce îi oferă şansa de a face ca, în teoria interpretării, să intervină contextul genezei, dar numai în mod formal. Îndrăznesc să spun că Eco a simţit că logica cercetării duce lipsă de o "estetică transcendentală". Conjecturile subiectului empiric aparţin psihologiei, iar acest nivel nu-l interesează pe Eco (deoarece nu-i interesase nici pe Kant, nici pe Popper). Totuşi, teoria interpretării trebuie să lămurească locul transcendental al conjecturii; de aceea, Eco trebuie să ofere un substitut de estetică transcendentală (numai în raport cu aceasta există "sens şi semnificaţie", obişnuia să spună Kant). Dimensiunea pragmatică a semiozei poate să lămurească problema conjecturii fără a face apel la domeniul empiric. Vom gândi aşadar că între semnificat şi semnificant intervine un al treilea termen: interpretantul. Interpretantul camuflează subiectul empiric şi oferă conjecturii o sursă transcendentală, care aparţine limbajului. Ideea că metalimbajul critic nu are nevoie să fie în afara limbajului obiect este foarte convenabilă: interpretantul nu trebuie să vină din afara sistemului lingvistic, ci din interiorul lui. Mai clar, interpretantul nu are legătură cu intenţia autorului sau cu utilizatorul (cum va crede mai târziu Morris, pe care Eco îl respinge, de asemenea). Până aici lucrurile par bine aşezate pentru teoria critică a lui Eco, dar undeva intervine o idee a lui Peirce, care strică frumuseţea jocului.

E foarte bine că semioza peirceeană limitează numărul interpretărilor (asta foloseşte contra derivei hermetice), dar e rău că se opreşte undeva (devenind finalistă); "Atunci când interpretăm un text, vorbim de ceva ce preexistă interpretării noastre, iar destinatarii actului nostru interpretativ ar trebui să fie de acord, asupra raportului dintre interpretarea noastră şi obiectul care a determinat-o ... Ideea

unei comunităţi acţionează ca un principiu transcendental dincolo de intenţiile individuale ale interpretului singular. (...) În orice caz, din momentul în care comunitatea este determinată să se pună de acord asupra unei interpretări se creează un semnificat care, dacă nu obiectiv, este cel puţin intersubiectiv şi este, oricum, privilegiat în comparaţie cu orice altă interpretare obişnuită"[46]. Pentru Eco, acest tip de limitare a interpretării nu este convenabil; şi, de aceea, el optează pentru logica popperiană a falsificării.

Dar aici avem de a face fie cu o neînţelegere, fie cu o utilizare, cel puţin în ceea ce priveşte raportul dintre Peirce şi Popper. Voi observa mai întâi că, în puţinele locuri în care se referă la contextul empiric, Popper este pragmatic. În numeroase rânduri el arată că logica cercetării, care urmăreşte să rezolve probleme de justificare (*quid juris*), trebuie să plece de la o serie de fapte (*quid facti*). Aşa este cazul "enunţurilor de bază" care vor constitui falsificatori potenţiali, în demersul de probare a validităţii. Popper insistă asupra faptului că aceste enunţuri nu traduc trăiri perceptive, ci că ele sunt rezultatul unor deducţii ("enunţurile nu pot fi întemeiate logic decât de enunţuri"[47]). Dar deducţia acestor enunţuri poate continua la infinit [N.B. – ca şi interpretările în semioza nelimitată]. "Pentru a ajunge la un rezultat nu ne rămâne altceva de făcut decât să ne oprim la un moment dat şi să ne declarăm provizoriu, mulţumiţi [...] Enunţurile de bază au caracterul unor dogme numai întrucât încetăm să le justificăm (testăm) mai departe. Dar acest gen de dogmatism este inofensiv, căci enunţurile pot fi testate mai departe, ori de câte ori e necesar"[48]. "Deciziile sunt cele care hotărăsc deci, asupra destinului teoriilor. Prin aceasta dau problemei criteriilor alegerii unei teorii un răspuns asemănător cu cel al convenţionalismului: (...) voi spune că această alegere este determinată în parte de criterii de utilitate. Împreună cu convenţionalismul pot spune că alegerea unei anumite teorii este o problemă de decizie practică"[49].

---

[46] *Limitele interpretării*, p. 383 – 385.
[47] Popper, *op.cit.*, p. 85.
[48] *Ibidem*, p. 132.
[49] *Ibidem*, p. 135.

În concluzie, nu există incompatibilitate între evoluționismul peirceean și raționalismul popperian: interpretarea și tot ceea ce ține de domeniul semnificației este un act de decizie practică. Oprirea interpretării este, la Peirce, un astfel de act. Ea nu ne conduce la un semnificat transcendental ultim (cum crede Eco), tot așa cum nici deducția "enunțurilor de bază" nu ne conduce, la Popper, la postularea unui dat perceptiv ultim. Decizia comunității de lectură aparține de *quid facti*; nu este vorba că nu ar mai exista interpretări și după ce s-ar atinge un punct maxim, dar întreprinderea nu ar mai avea rost. Interpretarea ar putea fi eternă, dar textele au și ele o moarte clinică.

Să observăm acum că ipotezele II și III nu se contrazic între ele, ci ar putea fi acceptate împreună. Am putea chiar admite și o a IV-a ipoteză care să le cuprindă pe amândouă; o ipoteză însumată al cărei "conținut informativ" ar fi mai mare și care, în consecință, ar avea un grad mai mare de falsificabilitate (adică și o capacitate mai mare de "coroborare", în cazul în care ar fi acceptată). Cu toate acestea, ipoteza I rămâne interpretarea cea mai pertinentă, imposibil de falsificat pe baza "coerenței textuale". Ea dezvăluie în chip irefutabil cea ce textul spune (intenția operei). Dar aici intervine jocul intertextualității care, fără a o falsifica, pune acut problema pertinenței criteriului corenței (ceea ce textul "vrea" să spună). Noi putem presupune că textul lui Eco este coerent în el însuși, iar această presupunere să fie întemeiată, dar clarificarea raportului său cu Peirce și Popper impune dilatarea contextualității până la intertextualitate. Concret, trebuie să citim textul lui Eco împreună cu alte texte ca să ajungem să ne oprim la sensurile înguste ale termenilor "raționalist" și "evoluționist" (care să facă inteligibilă formula "Peirce este mai degrabă evoluționist decât raționalist"). Din cele e_n sensuri ale termenului "evoluționist" și cele r_m sensuri ale termenului "raționalist" sunt posibile mai multe combinații, dintre care unele sunt mai tari, iar altele mai slabe. Faptul că sunt posibile mai multe nu este un criteriu suficient pentru a le admite pe toate. Dacă admitem pentru "evoluționist" sensurile e_1, e_2 și e_3, iar pentru "raționalist" sensurile r_1, r_2, r_3 și r_4, este clar că putem spune "Peirce este mai degrabă e_1 decât r_1" și, la fel de bine "Peirce este mai degrabă e_2 decât r_4". Unele combinații vor conduce însă la

conjecturi inadmisibile. Nu vom putea da o interpretare precum "Peirce este mai degrabă darwinist decât cartezian", dar va trebui să admitem că formula "Peirce este mai degrabă istoricist hegelain decât criticist kantian" este o interpretare nefalsificabilă cu resursele *Limitelor interpretării*. Şi totuşi nu o putem admite ca interpretare corectă deoarece ipoteza I îi face concurenţă şi o falsifică: "Peirce este mai degrabă dogmatic decât critic". Dar cercetarea enciclopediei intertextuale ne conduce la descoperirea unor enunţuri care pun în lumină proasta utilizare a lui Popper şi a lui Peirce, de către Eco. Termenii "evoluţionist" şi "raţionalist" pot să se refere în egală măsură la ambii autori. Dacă arătăm că semnificatul ultim peirceean nu este transcendental, ci o simplă decizie *de facto*, cum erau şi *dogmele* empirice la Popper, atunci Peirce este raţionalist ca şi Popper, iar Popper este evoluţionist ca şi Peirce. Aşa ajungem să formulăm ipotezele II şi III în raport cu care ipoteza I valorează doar ca un fel de ipoteză *ad-hoc* menită să salveze textul însuşi.

În condiţiile în care autorul empiric şi cititorul empiric se sustrag din teoria interpretării failibiliste, totalitatea textelor formează *un fel de* lume a treia popperiană în care textele se citesc şi se interpretează unele pe altele la infinit. Această lume nu este chiar Lumea a Treia a lui Popper. Eco arată că aceasta nu este o "lume posibilă" deoarece nu este un construct cultural: "Se poate afirma că rădăcinile pătrate, universaliile sau *modus ponens* aparţin unei a Treia Lumi în sensul lui Popper, dar o lume de acest tip (admiţând că ar exista), chiar dacă o considerăm un Regat Platonic Ideal, nu este o lume "posibilă". Este la fel de reală, şi poate chiar mai reală, decât lumea empirică"[50].

Numesc lumea în care se desfăşoară interpretarea fără subiect "lumea a treia eco-popperiană". Individul social, istoric şi psihologic este important doar ca principiu de producere a conjecturilor (orice cititor empiric este un autor empiric potenţial), dar acest aspect nu interesează critica cunoaşterii sau teoria interpretării, iar aceasta în cea

[50] *Limitele interpretării*, p.225.

mai bună tradiţie kantiană şi popperiană[51]. Această lume a textelor şi a interpretărilor este cumulativă, fără să aibă un termen final, ca în semioza nelimitată a lui Peirce. Interpretările sunt "lumi posibile" pe care opera le deschide în cadrul procesului de semioză. Eco admite indiferenţa acestor lumi şi din acest motiv nu vede (sau trece cu vederea) că evoluţionist este şi Popper, nu doar Peirce. Pentru a realiza acest lucru şi pentru a reabilita, totuşi, ipoteza I, trebuie să facem anumite anticipaţii în legătură cu intenţia autorului empiric, care se lasă bănuită în imperfecţiunea textului. Pe acest circuit empiric (sau pragmatic), autorului empiric i se atribuie exact ceea ce ar fi păcat să fie atribuit operei: inconsecvenţa sau eroarea. A limita interpretarea, cred eu, trebuie să însemne în primul rând a înapoia autorului empiric ceea ce era al său, astfel încât textul să poată avea în mod real o viaţă independentă. "Moartea autorului" nu trebuie să însemne în nici un caz sustragerea prematură a autorului empiric. În anumite momente Eco admite acest lucru, dar nu într-o măsură suficientă, şi asta din cauza unei anumite inconsecvenţe de care dă dovadă. Atunci când discută despre irelevanţa demersului de a consulta autorul în viaţă, în legătură cu opera, el reaminteşte şi validează o observaţie a sa mai veche, din 1975, prin care pretindea să fie judecat numai plecând de la ceea ce scria atunci (ca şi cum scrierile sale de dinainte nu ar trebui să intre sub incidenţa practicilor de lectură descrise în *Limite*. Acesta a şi fost punctul meu de plecare). De aici două consecinţe:

1) că Eco nu admite ideea continuităţii operei – văzută ca unitate şi coerenţă – întrucât se delimitează de scrieri anterioare;

2) că totuşi scrierile semnate "Umberto Eco" înainte de 1975 aparţineau unui autor, să-l numim Eco_1, diferit de Eco_2, de după 1975, iar Eco_2 nu mai are drept să spună decât în calitate de cititor ce se cuvine să credem despre Eco_1. Adică Eco 1975 încearcă să controleze atât principiul de contextualitate, cât şi pe cel de intertextualitate, arătând cum trebuie să fie un cititor model al scrierilor lui Eco_1.

[51] A fi raţionalist înseamnă, în această tradiţie a admite un subiect transcendental. Dar a admite un subiect transcendental înseamnă, mai departe, a gândi că fizica pură (sau logica cercetării) este posibilă chiar dacă nu ar mai exista nici o fiinţă umană care să observe că, în grădina lui Newton, toate merele cad.

Aceasta revine la a spune că autorul Eco_2 este cititor model pentru Eco_1 precum şi propriul său cititor-model. Apoi trebuie să admitem un alt cititor-model care să lectureze pe Eco_2 care este propriul său cititor-model, poate şi pe Eco_1 şi pe cititorul său model (Eco_2). Am ajuns chiar în situaţia pe care Eco voia să o evite, şi anume la un "limbaj al calculuilui care este independent de limbajul obiect pe care îl descrie"[52]. Pentru a trata chestiunea interpretării în termenii unui "limbaj ca *medium universal* care poate să vorbească numai despre sine" cred că este necesară acceptarea unei dimensiuni pragmatice mai accentuate, poate chiar în sensul lui Rorty, pe care Eco îl respinge deoarece se integrează într-o "tendinţă generală de a echivala semioza nelimitată cu o lectură liberă în care voinţa interpreţilor (...) transformă textele până le dă forma ce foloseşte scopurilor lor"[53]. Admiterea intenţiei "empirice" a autorului viu – nu ca obiect gata constituit de către categoriile interpretului, ci ca principiu regulativ (sau ca Idee în sens kantian) mi se pare mult mai rodnică, pentru că ar putea interveni tot ca o limită, poate chiar în sens de *margine*. Altfel am ajunge în situaţia în care Eco_2 spune că textul său (1975) trebuie citit în sens opus lui Eco_1, iar această spusă se află inclusă în textul din 1975. Cum ea aparţine (prin sens) metalimbajului, cititorul poate să o pună între paranteze sau să o invalideze pe considerentul că ţine de un alt nivel al semiozei. Cititorul ar putea să spună aici, în virtutea cerinţei lui Eco: "Cu ce drept îmi spune mie Eco cum să-i citesc propriul text?" Interdicţia autorului poate fi violată pentru că aparţine fie autorului empiric (care degeaba îşi dezvăluie intenţiile pentru că textul-obiect nu-i mai aparţine), fie autorului model care îşi citeşte singur opera (textul se auto-interpretează – dar în acest caz pot exista interpretări paralele). (Nu este obligatoriu ca un text auto-referenţial să fie interpretat univoc. În cazul paradoxurilor putem încerca să spargem cercul prin locuri diferite). Aşa este cazul unei afirmaţii a lui Eco, din 1962, reluată în *Limitele interpretării*, chiar de la început, pe care am citat-o deja, şi care era adusă în discuţie tocmai pentru a fi depăşită. Se spunea acolo despre faptul că "nu putem face abstracţie de polul receptor". În sensul acesta, a ne ocupa de polul psihologic

[52] *Limitele interpretării*, p. 224.

[53] *Ibidem*, p. 386.

înseamnă a recunoaşte "posibilitatea formală a unei semnificativităţi a mesajului numai întrucât el este interpretat printr-o situaţie dată". Din punctul meu de vedere, această afirmaţie rămâne valabilă pentru *Limitele interpretării.* Expresia "posibilitate formală" ne scoate din teoria receptării empirice şi ne lasă să înţelegem că un mesaj semnifică ceva numai în măsura în care este interpretat de către cineva, adică în măsura în care există conjecturi. Afirmaţie întărită prin ideea că textul nu este el însuşi o "lume posibilă", ci poate constitui una (sau mai multe) numai o dată cu interpretarea. Ideea interpretantului la Peirce mergea în aceeaşi direcţie: o expresie are sens numai în măsura în care există "posibilitatea formală" ca alte expresii să o traducă sau să o interpreteze. Poate că nu e chiar acelaşi lucru, dar tocmai oprirea interpretării la Peirce poate fi o dovadă de "posibilitate formală a unei semnificativităţi în raport cu o situaţie dată". La fel cum Popper însuşi gândea logica cercetării plecând de la "posibilitatea formală" ca enunţurile de bază să fie stabilite printr-o "situaţie dată" (respectiv decizia de a opri deducţia lor potenţial infinită). Prin urmare, eu cred că această afirmaţie a lui Eco 1962 rămâne perfect valabilă pentru construcţia din *Limitele interpretării*, chiar dacă autorul cărţii, Eco 1975, crede că interpretarea poate fi descrisă prin "posibilitatea formală" de a invoca o lume eco-popperiană. Această concluzie nu o susţin cu orice preţ, însă am ajuns la ea aplicând asupra textului lui Eco propriile sale exigenţe hermeneutice. Îndrăzneala acestui exerciţiu a găsit un punct de sprijin în chiar ideea lui Eco privind coincidenţa, la nivelul sferei de cuprindere, a limbajului obiect cu metalimbajul interpretării.

De fapt, eu cred că o lectură pertinentă trebuie să acorde o şansă atât autorului empiric cât şi cititorului empiric. Nu în sensul redescoperirii unui mit al datului, ci ca acceptare a unui spaţiu de joc în care ceea ce în text este proces verbal sau declaraţie de intenţie să conteze. Nu ca date fundamentale pe care să se întemeieze orice demers interpretativ, ci ca simple criterii pentru ierarhizarea interpretărilor. Această observaţie nu merge împotriva ideii de coerenţă textuală şi de falsificare a ipotezelor proaste, ci arată că interpretarea presupune întotdeauna ceva mai mult decât proiecţia logică sau narativă a unor lumi posibile indiferente. Am încercat să arăt că

aplicarea corectă a principiului falsificării, nu interzice ierarhia interpretărilor. Transferul logicii popperiene, din practica ştiinţifică în practica interpretării presupune, ca orice aplicare, o interpretare şi o evaluare, apoi un act de decizie.

Or, în loc să găsească posibilităţi pentru a prelua logica falsificaţionistă în toate articulaţiile ei, Eco reţine numai ceea ce îi convine. Am arătat că procedeul falsificării presupune o bază de falsificare şi că scopul falsificării este coroborarea. În planul interpretării, coroborarea trebuie să recupereze ideea de *decizie pragmatică*, astfel încât să putem vorbi de o creştere a interpretării. Ignorând acest aspect, Eco ajunge să-l opună pe Peirce lui Popper în aspecte în care cei doi filozofi ar trebui luaţi împreună (mai puţin opţiunea lui Peirce pentru verificare). Ca urmare, autorul italian nu mai are resurse pentru a vorbi despre ceea ce ar fi trebuit să fie o *idee popperiană a creşterii interpretării.*

Concepţia că interpretările sunt "lumi posibile" îl conduce pe Eco la concluzia că cele valide sunt şi indiscernabile. Indiscernabilitatea este consecinţa normală a refuzului de a accepta că trebuie să căutăm "lumea" cea mai bună[54]. Eu cred că, până la urmă, *Limitele interpretării* au un caracter profund negativ care ţine de însăşi logica lui *tollendo tollens*. Este adevărat că Eco spune: "nimeni nu este mai favorabil decât mine deschiderii lecturii"[55], dar această deschidere poate conduce la acceptarea unor interpretări stupide pe motiv că sunt coerente şi posibile. Respectarea coerenţei textuale ca unic criteriu de demarcaţie poate să însemne acceptarea unor interpretări cu un "conţinut informativ" nul sau foarte redus. Aş numi "şcolăresc" acest criteriu. Prin „principiu şcolăresc de interpretare" am în vedere faptul că nu e pedagogic să spui că unele dintre interpretările studenţilor sunt stupide sau mediocre; se spune că "merg" (ca, de exemplu, atunci când studentul schimbă topica şi înlocuieşte cuvintele cheie cu termeni sinonimi). Poate că acest criteriu este consecvent cu ideea "operei eroice", în raport cu care nimeni nu poate să ia locul exegetului genial al lui Dilthey. Din această perspectivă, întreaga noastră cultură este şcolărească şi "alexandrină" (după expresia lui Foucault). Dar deschi-

[54] *Ibidem*, p. 386.
[55] *Ibidem*, p. 30.

derea de care dă dovadă Eco este minimă în privința interpretării exemplare. Ea este maximă și foarte pozitivă numai din perspectiva lumii a treia popperiene. Discursul negativ păstrează nealterată consistența interpretării nelimitate: *Omnio determinatio est negatio*. A spune că sensul eminent al unui text este S_1 înseamnă a nega (prin limitație) o mulțime nelimitată de alte "lumi posibile". Dimpotrivă, a spune că S_2 nu este potrivit pentru un text înseamnă a "potența misterul" (Blaga). Regăsim aici o metafizică a atributelor negative precum și universul cabbalistic construit de Eco în altă parte. Această remarcă poate să fie considerată o simplă conjectură, demnă de a fi luată în seamă și apoi falsificată de către cititorul model al scrierilor semiotice ale lui Eco.

Voi încheia cu câteva concluzii:

1) Coerența textului este un principiu pertinent de interpretare până la dovada că respectarea lui multiplică numărul interpretărilor stupide sau slabe și împiedică creșterea interpretării.

2) Pluralitatea interpretărilor este un principiu rațional și tolerant până când sufocă ideea însăși de interpretare într-un context istoric și cultural dat.

3) Autorul model este un principiu de legitimare a interpretării până la constatarea că o *forma mentis* scoate textul însuși în afara circuitului interpretării și-l dovedește ca epuizat[56].

4) Hermeneutica tradițională și semioza pragmatică își asumă riscul de a utiliza textul, dar îl fac prin asta să trăiască și să se consume; a-l face infinit interpretabil înseamnă de fapt a-l sustrage istoriei, zăvorându-l în virtualitate, în cetatea de scăpare a lumii a treia eco-popperiene.

[56] Sunt de acord că există întotdeauna un lung șir de ipoteze sau interpretări care ar mai putea fi formulate logic pertinent și după ce interpretarea a atins un maxim. Dar acestea nu mai spun nimic nimănui și numai nostalgia unui cărturar sublim de modă veche le mai poate evocaNoi am putea forma o conjectură nouă în legătură cu felul în care "spiritele animale" de care vorbea Descartes pun în mișcare degetele. Dar o asemenea ipoteză nu mai abate atenția nimănui pentru că ține de o *epistemă* consumată.

Teodora MANEA

BABEL: ORIGINE ŞI LIMITĂ A INTERPRETĂRII

Babel: Origin and Limit of Interpretation
(Abstract)

The idea of grasping certain limits of interpretation implies a very large semantic horizon. For our project, I have chosen the symbolic image of the Tower of Babel, associated with a wide thematic area which includes language, sense, interpretation. etc. The structure of this myth is circular, engaging both ideas – of origin and limit. The unique, originary language gets disseminated – and, along with it, the sense itself. Hence, the myth need for interpretation and the attempt to picture its limits. In this paper, I analyse several types of limit, such as : the existential limit, the limit of action, of translation, of the „indefinable" etc. Thus, all of the above – myth, language, deconstruction, human action, divine punishment – become images through which we reconstitute the „Tower of Babel" idea.

La o primă vedere, limitele interpretării par a fi o problemă internă a hermeneuticii. Astfel, orice teorie sau practică a interpretării ar trebui să-şi delimiteze câmpul acţiunii sale, precizându-şi graniţele. Dar spre deosebire de alte domenii în care reprezentarea noastră spaţială ar avea un oarecare succes, cel puţin ca model intuitiv, interpretarea se desfăşoară într-un spaţiu n-dimensional sau, ca să folosim un termen mai potrivit, într-un spaţiu fractal. Nu folosim acest cuvânt de dragul noutăţii lui, ci pentru că prin el sperăm să putem surprinde imensa complexitate a limbajului şi a experienţei existenţiale pe care o presupune.

Limbajul, şi aici vom include cuvântul scris sau rostit, nu poate fi supus unor analize care să angajeze o sumă de criterii sau de parametri. Aceste "puncte pe axă" preiau un blestem al geometriei: axa se poate prelungi la infinit; putem genera noi şi noi criterii, dar aritmetica lor inspăimântătoare ne va duce inevitabil la două concluzii la fel de pesimiste. Prima: interpretarea trebuie limitată cât mai mult, adică apropiată de originea axei, de un sens prim, originar. A doua concluzie ar fi că interpretarea nu are limite, şi aceasta pe două direcţii: (a) opera este mereu deschisă interpretării sau (b) interpre-

tarea se poate exersa asupra oricărui estx, fapt etc., în orice condiții. Libertate deplină sau babilonie? Ambele variante par să nu convină unor domenii ce nu-și pot permite luxurianta libertate a sensului. Să ne gândim la teologie la știință sau la domeniul juridic. Dogmele religiei sunt chiar rezultatul restrângerii drastice a criteriilor de care aminteam mai sus, în sensul unei apropieri de un sens originar privilegiat. Chiar dacă selecția acestuia este mai degrabă mistică, decât logică, ea funcționează matematic, eliminând succesiv toate perspectivele deschise de o altă interpretare, adică de angajarea unui nou criteriu. Lucrul acesta a fost foarte bine observat de Ioan Petru Culianu atunci când, în explicarea genezei gnozelor, folosește modelul "arborelui", descriptibil printr-o ecuație de forma: $x=a_0+a_1 2^1+a_2 2^2+a_3 2^3\ldots$ Totul se desfășoară într-un câmp binar de opțiuni (adevăr/fals), dar ramificațiile rezultă prin angajarea de noi criterii.

Aceeași tendință de limitare era cuprinsă și în știința modernă care credita puternic conceptul de lege. Legea este în fond interpretarea unică dată unui fapt fizic. Chiar dacă știința zilelor noastre a început să fie mai circumspectă în această privință, nu trebuie să uităm că la baza a tot ceea ce putem numi tehnică stă acest principiu. Nici un motor nu ar putea funcționa dacă excludem mecanicismul legii, tolerând excepția. Ceea ce pentru interpretarea literară sau filosofică poate fi o nouă variantă prolifică, pentru tehnică este o catastrofă. Avioanele, submarinele, computerele funcționează în dogmatismul unor legi fizice sau matematice. Alternativa, abaterea sunt fatale.

Justiția s-a confruntat cu probleme asemănătoare, deși experiența umană este greu de cuantificat, o permutare liberă a criteriilor face imposibil actul justiției. Au fost cazuri în care interpretarea legilor era interzisă. În fond, lucrul acesta este figurat plastic în imaginea zeiței legate la ochi. A vedea înseamnă a observa particularul și inevitabil a-l credita, adică a-l accepta ca pe o altă interpretare care este posibilă pentru diversitatea experiențelor omenești.

Deci, interpretarea minimală, care ar tinde către originea axelor, sau cea maximală ce ne conduce într-un infinit semantic, împărtășesc împreună precaritatea unui model spațial uni- sau pluridimensional. Este cumva termenul de limită fixat prea adânc în reprezentarea spațială? Lucrul acesta se datorează analogiei cu granița teritorială sau cu linia euclidiană: aici–dincolo, stânga–dreapta, sus–

jos, transcendent–imanent. Să ne imaginăm o clipă că nu avem de-a face cu granițe liniare ci cu funcții numite fractali. Desigur, pentru cei mai mulți fractalul este o imagine grafică frumoasă, dar bizară. La o privire mai atentă se poate observa că fiecare detaliu din imaginea fractală reproduce arhitectura ansamblului. Adică, în fiecare punct acea funcție este în stare să se regenereze. Acest aparent joc matematic se pare că descrie cu o mai mare acuratețe nu doar arhitectura exterioară, ci şi principiile de funcționare ale lumii vii. Chiar noile tehnici de clonare întăresc această concluzie: AND-ul sau informația fiecărei celule sunt capabile să recreeze întreaga ființă vie.

Argumentul meu în favoarea modelului fractal este menit să susțină exersarea altui model exlicativ, eliberat de vechile clişee ale spațializării oricărei experiențe omeneşti, inclusiv a interpretării. Limbajul, în sensul pe care l-am precizat mai sus, are o structură fractală: fiecare cuvânt poartă în sine istoria limbii, a comunității, a vieții sale private. Fiecare cuvânt sau expresie poate genera o nouă paradigmă sau o poate închide. Lucrul acesta este dovedit de obsesia etimologiilor, mai ales din partea filosofilor sau filologilor. Ei simt această forță a cuvintelor izolate şi se hrănesc cu ea, deoarece ea ascunde seva consistentă a unei întregii istorii. Altfel procedează poeții, care lasă cuvintelor jocul lor liber, adică, matematic vorbind, substituie mereu alte variabile aceleiaşi structuri functoriale purtate de limbaj. Ei au înțeles cel mai bine că limba nu este un instrument al gândirii, ci este o experiență umană la fel de complexă şi ireductibilă.

Limitele limbajului (meu) sunt limitele lumii mele.
Limitele interpretării (mele) sunt limitele acțiunii (mele).

Această parafrazare a lui Wittgenstein va susține următoarea idee: limitele interpretării pot fi doar pragmatice. Interpretând, eu declanşez nişte potențe, nu descriu, nu descopăr, nu surprind un sens, ci îl fac activ, şi asta nu exterior, ci îi accept implicit sursa de activitate pe care mi-o oferă. Intrăm împreună într-un joc pe care eu abia dacă îl percep, nici vorbă să îl mai şi controlez. Interpretul nu este stăpânul textului. (Nu ne-am referit şi la discurs, pentru că aici este mult mai evidentă capcana retorică ce se va înstăpâni asupra mea ca auditor şi spectator.) Urmărind sugestia wittgensteiniană, putem spune că în interpretare se întâlnesc două lumi: cea a interpretului şi

cea a autorului. A doua rămâne necunoscută, ea este o realitate extrem de complexă a celui care a trăit-o, şi în care nu te poţi strecura în nici un fel. Poţi bănui sau presupune, dar încă o dată: în termenii propriei tale capacităţi de a-ţi fi construit lumea, în limita limbajului tău. Nici interpretarea gramaticală şi nici cea psihologică, despre care vorbea Schleiermacher, nu pot garanta înţelegerea unui text. Înţelegerea este mai curând o fericită excepţie, decât o regulă generală. Ambele tipuri de interpretare se dizolvă în două specii de infinitate: una este cea a limbii, cealaltă aparţine individului. Cunoaşterea determinărilor complexe în care este prins fiecare element al limbii, ca şi intuiţia desăvârşită a individualităţii rămân limite de netrecut.

Vom lăsa deoparte orice încercare de divinaţie sau de empatie, orientându-ne asupra complexităţii limbajului. "Universalitatea neînţelegerii", pe care o teoretizase Schleiermacher, ne aduce în minte un vechi mit, acela al turnului Babel.

Turnul Babel sau eşecul înţelegerii

Imaginea Turnului Babel evocă episodul mitic al amestecării limbilor, adică începutul interpretării, deoarece aceasta coincide cu traducerea, cu medierea sensului. Într-o limbă primordială, perfectă orice mediere de sens este inutilă. De altfel, scopul acelei intervenţii a divinităţii a fost întreruperea unei acţiuni – construcţia trufaşului turn – prin care specia umană dovedea că uitase lecţia umilinţei din paradis.

Afirmasem că limitele interpretării sunt limitele acţiunii. Limba originară era aceea care garanta eficienţa construcţiei, prin coeziunea celor care colaborau.

Dacă Babel este începutul interpretării, atunci acest mit poate da seamă şi de limitele acesteia. O primă limită, este identificabilă în perfecţiunea ante-babeliană; pe aceasta o vom numi metaforic "limba perfectă" şi ea este punctul de limită al interpretării, deoarece face inutilă orice mediere a sensului. Dar tot în acest mit mai este cuprinsă şi o altă limită, aceea a imposibilităţii sensului, datorată unei multiplicări delirante a semnificaţiilor.

Din a doua jumătate a secolului XIX şi până în prezent imaginea turnului Babel este tot mai des pomenită în domenii care se întind de la ziaristică la filosofie. *Babel*, *babilonie*, *babilonic* devin etichete care anunţă locuri aproape imposibil de înţeles sau de inter-

pretat. Mai mult, prin aceste cuvinte nu este marcată doar o inflație semantică devenită psihotică, ci adesea se descrie o stare de lucruri existentă. Pentru "științele spiritului", Babel devine un loc extrem de frecventat[1].

Un mit biblic s-a instituit în limită a interpretării, datorită chiar interpretărilor de care a avut parte. Vom vedea mai întâi cum este acest episod prezentat în Biblie[2].

Facerea, Capitolul 11:

1. *În vremea aceea era în tot pământul o singură limbă și un singur grai la toți.*
2. *Purcezând de la răsărit, oamenii au găsit în țara lui Senaar un șes și au descălecat acolo.*
3. *Apoi au zis unul către altul: "Haidem să facem cărămizi și să le ardem cu foc!" Și au folosit cărămida în loc de piatră și smoala în loc de var.*
4. *Și au zis iarăși: "Haidem să ne facem un oraș și un turn al cărui vârf să ajungă la cer și să ne facem faimă înainte de a ne împrăștia pe fața a tot pământul!"*
5. *Atunci s-a coborât Domnul să vadă cetatea și turnul pe care-l zideau fiii oamenilor.*
6. *Și a zis Domnul: "Iată, toți sunt de un neam și o limbă au și iată ce s-au apucat să facă și nu se vor opri de la ceea ce au de gând să facă.*
7. *Haidem, dar, să ne pogorâm și să amestecăm limbile lor, ca să nu se mai înțeleagă unul cu altul".*
8. *Și i-a împrăștiat Domnul de acolo în tot pământul și au încetat a mai zidi catatea și turnul.*
9. *De aceea s-a numit cetatea aceea Babilon, pentru că acolo a amestecat Domnul limbile a tot pământul și de acolo i-a împrăștiat Domnul pe fața a tot pământul.*

Am putea izola câteva teme prezente în textul sacru: limba, turnul, faima, actul lui Yahwe, împrăștierea. Din analiza acestora vom

[1] Vom aminti câteva cărți care fac referiri directe la acest subiect: P. Bruckner, *Le Vertige de Babel*, 1994; R. Callois, *Babel, orgueil, confusion et ruine de la litterature*, 1948; J. Derrida, "Des tours de Babel" în *Psyche*, 1987; G. Steiner, *Apres Babel*, 1978.

[2] Am redat în continuare textul în traducerea Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

încerca să propunem câteva interpretări ale acestui episod: 1) un mit despre originea limbajului; 2) o povestire etiologică vizând legătura dintre densitatea populației și dialectizarea idiomului său; 3) locul deconstrucției sensului; 4) o emblemă a acțiunii umane; 5) încă una dintre pedepsele divine; 6) prima metaforă, din păcate neînțeleasă de Dumnezeu!

1) Babel – un mit despre originea limbajului

În lucrarea *Philosophie der Mythologie*, Schelling dedică o parte destul de mare mitului despre Turnul Babel, considerând că de numele acestuia este foarte strâns legat conceptul de păgânism. El observa că de la *Cartea Facerii* la ultima carte a Noului Testament, Babilonul este considerat simbolul a tot ceea ce este păgân. Ca orice mit biblic veterotestamentar, el își are reversul în Noul Testament, anume prin Cincizecime sau Rusalii. Atunci Dumnezeu le dă posibilitatea Apostolilor să vorbească (sau să fie înțeleși) în toate limbile pământului, *lalein heterais glossais* (Fapt. 2,4). Schelling consideră că: "evenimentului încurcării limbilor i se poate asemui de-a lungul întregii istorii religioase, numai unul singur: unitatea temporar restabilită a limbii (ομογλωσια) în ziua de Rusalii, cu care își începe marele drum creștinismul, menit să unifice din nou întregul neam omenesc prin cunoașterea singurului Dumnezeu adevărat." Deci, pentru autorul german, accentul interpretării acestui mit cade pe sensul a ceea ce am numi *contra-mitul*[3] neotestamentar. Pierderea limbii unice nu este un blestem, ci posibilitatea unei noi unificării, unificare întru Hristos. Găsim aici o altă limită a interpretării: mitul inițial, care descria un scenariu deconstructiv, este aproape anulat. Babel este sinonim cu păcatul. Noul mit (dacă putem numi astfel Rusaliile) descrie o reconstrucție, o reabilitare a limbii, a înțelegerii și a concordiei prin creștinism. În conștiința interpretului el reface de

[3] "Contra-mit"-ul nu are sens de contestare, ci un sens mai neutru, oarecum tehnic; l-am format prin analogie cu "contra-greutatea". Ea este un bloc de piatră sau de metal menit să echilibreze brațul unei macarale sau al altor construcții metalice. În timpul redactării lucrării noastre am întâlnit acest concept în *Istoria vieții private*, vol. 10, Editura Meridiane, 1997, p. 260. Kristina Orfali, analizând modelul suedez, vorbește de contra-mit ca un "contra-exemplu" sau "contra-model". Acest sens demistificator nu este însă cel pe care îl vom folosi noi în textul de față.

unul singur scenariul circular (construcţie-deconstrucţie) pe care în mod normal nu îl redă decât complementaritatea sensului celor două mituri. Numim prin *contra-mit* o limită a interpretării. Ea intră în joc atunci când o imagine sau o reprezentare secundă a căpătat semnificaţii atât de importante încât focalizează toate resursele interpretării şi reduce sensul vechii imagimi (sau al mitului) la un clişeu. Acest lucru este valabil pentru multe alte locuri neotestamentare, care deşi sunt la origine replici ale Vechiului Testament, le eludează complet pe acestea. Vechea imagine a Turnului Babel a fost salvată de poeţi şi de filosofi, mai curând decât de teologi.

În ebraică, *Babel* înseamnă "poarta zeului" şi se pare că denumeşte în aceeaşi măsură şi cetatea Babilonului. Pe urmele acestei interpretări, locul menţionat în mit s-ar identifica cu Babilonul. Conform altor surse etimologice, Babel ar proveni din ebraicul *balal*, care semnifică ideea de confuzie sau de amestecare. Acest din urmă sens este susţinut şi de textul biblic, în care numele turnului este dat chiar de fapta petrecută acolo, anume de amestecarea limbilor: "de aceea s-a numit cetatea aceea Babilon, pentru că acolo a amestecat Domnul limbile a tot pământul". Aceste două încercări de lămurire etimologică nu sunt singurele. În *Dicţionarul filosofic*, la cuvântul Babel, Voltaire se întreabă: "nu ştiu de ce este spus în *Geneză* că Babel înseamnă confuzie; deoarece *Ba* înseamnă tată în limbile orientale şi *Bel* înseamnă Dumnezeu; Babel înseamnă oraşul lui Dumnezeu, oraşul sfânt. Anticii dădeau acest nume tuturor capitalelor lor."[4] Deşi interpretarea lui Voltaire aduce unele elemente inedite, ea ar susţine că Babel şi Babilonul s-ar referi la acelaşi oraş, cetate sau turn. Vom păstra totuşi cele trei semnificaţii ale cuvântului Babel: "poartă a zeului", loc al confuziei şi oraş sfânt, pentru a lăsa interpretările să se construiască la rândul lor în toată complexitatea acestui mit. Diferenţa dintre cele două toponime, face din Babel un eveniment imposibil de localizat spaţial, un *u-topos*, care slujeşte bine caracterului simbolic al textului, dar şi celor mai ciudate interpretări. De pildă: "Babel este un text" sau după însemnările din *Jurnalul* lui Kafka, "Babel este o groapă adâncă"[5]. Multiplicitatea interpretărilor

---

[4] Articolul lui Voltaire a fost preluat după J. Derrida, *Psyché*, PUF, Paris, 1990, p.204.

[5] Ca o ironie, deşi metafora lui Kafka este foarte semnificativă, există unele mărturii că în realitate locul turnului ar fi astăzi o groapă adâncă. În *Dicţionarul Biblic* aflăm: "Ziguratul din Babilon a fost demolat de Xerses în anul 472 î.Hr. şi deşi Alexandru a

pe care le-a generat este prea mare ca să mai fim nevoiți a ne agăța cu disperare de date istorice sau tehnice, deși acestea din urmă nu fac în cazul prezent decât o nouă potențare a mitului.

Vom urmări acum varianta în care cele duoă toponime, Babel și Babilon sunt identice. Turnul Babel ar fi astfel identificat istoric cu un zigurat cu mai multe etaje, construcție prezentă în Mesopotamia în mileniul III î.Hr. Cea mai amplă cosmogonie mitografică a Mesopotamiei, *Enuma Elish*, evocă un episod foarte asemănător cu cel mult mai recent din *Facerea* și care pare să fi stat la baza noii variante a mitului. Zeul Marduk, după o serie de alte fapte cosmogonice, crează omul. Construirea turnului nu este un imbold uman egoist, ci un semn al supunerii și chiar un imperativ divin: "«Acum, Doamne, că ai statornicit libertatea noastră, care va fi semnul smereniei noastre față de tine? Iată, vom face ceea ce va purta numele de Sanctuar» (...). Când Marduk auzi aceste cuvinte, trăsăturile chipului său ca ziua, străluciră măreț: «Da, zidiți Babilonul (ceresc), pe care ați dorit a-l clădi: să fie încheiată zidirea din cărămizi și să înălțați sanctuarul!» (...) Ei zidiră înaltul turn în caturi al lui Apsu, iar pentru Anu, Enlil și Ea mai statorniciră un lăcaș."[6] Întregul turn era un sanctuar pentru zei.

Idealul turnului, anume vârful până la cer, pe care am fost tentați în tradiția testamentară să îl socotim un semn al trufiei, era în fond o limită a construcției, în sensul măiestriei supreme: "O Ur, o sanctuar, de-ai putea tu să te înalți până la cer!"; exclamația este o dorință, un deziderat, mai curând decât o trufie.

Existența unei singure limbi este și ea menționată în textele sumeriene. Fragmente ale unor scrieri din mileniul III î.Hr., conservate la muzeul din Istanbul, mărturisesc acest fapt: "Universul întreg, oamenii la unison, aduceau omagiu lui Enlil într-o singură limbă." În prototipul sumerian al Turnului Babel, amestecarea limbilor va surveni ca urmare a unei rivalități între doi zei, Enki și Enlil, fără nici o legătură cu trufia umană. Un blestem divin nemotivat va pune capăt vârstei de aur și va declanșa discordia, dispersarea și războiul.

---

curățat molozul cu intenția de a restaura turnul, restaurarea nu a mai avut loc datorită morții sale. Cărămizile au fost folosite ulterior de locuitorii din împrejurimi, iar în prezent, pe locul unde a fost Etemenanki, se află o groapă (Es-Shan), de o adâncime egală cu înălțimea construcției originare".

[6] Fragmentele din *Enuma Elish* au fost preluate după lucrarea lui Victor Kernbach, *Miturile esențiale*, București, Editura Științifică, 1978, pp. 23-39.

Rămâne să ne întrebăm cum a ajuns acest mit, cu toate modificările, în rândul scrierilor testamentare? Între Mesopotamia mileniului III î.Hr. şi Palestina primului mileniu î.Hr. este o diferenţă de două mii de ani şi două mii de kilometri. Conform istoricilor şi lingviştilor[7], la începutul mileniului II î.Hr. scribii au tradus textele sumeriene în limba akadiană. În această limbă ele au devenit accesibile evreilor din Mesopotamia şi au fost apoi răspândite până în Orientul Apropiat. O altă ipoteză ar susţine că *Avram*, părintele israeliţilor, care era originar din cetatea Ur, ar fi cunoscut mitul într-o formă populară, aşa cum circula el în cetate.

Desigur, în ambele cazuri, mitul a trebuit readaptat la tradiţia iudaică. Această adaptare este prima şi cea mai radicală interpretare de care a avut parte. Un prim canon impunea renunţarea la cele două divinităţi, Enki şi Enlil, în favoarea monoteismului lui Yahwe. Dar această renunţare a distrus intriga iniţială şi a necesitat deci o alta: nu conflictul zeilor, ci conflictul dintre zeu şi om. Alte variante nici nu prea avem de ales pentru a construi o unitate agonală. Care va fi motivul conflictului? Un pericol, o ameninţare la adresa zeului. Şi alungarea din Eden poate fi lecturată ca o necesitate de îndepărtare a unui pericol: “Iată Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele şi răul. Şi acum nu cumva să ia roade din pomul vieţii, să mănânce şi să trăiască în veci!...” (*Facerea* 3, 22). De această dată, motivul a fost poate eficienţa creaţiei omeneşti sau înălţimea turnului sau concordia umană asigurată de o limbă comună. Ne este greu să decidem.

Un alt fapt interesant îl constituie inadvertenţa mitului în contextul celorlalte tablouri ale *Facerii*. Babel urmează capitolului despre Potop. Din acel loc rezultă că doar fii lui Noe cu familiile lor au supravieţuit. Ei ar fi trebuit să aibă aceeaşi limbă, dar textul spune, enumerând descendenţii lui Noe: “Din aceştia s-au format mulţime de popoare, care s-au aşezat în diferite ţări, *fiecare după limba sa* (s.n.), după neamul său şi după naţia sa.” (*Facerea* 10, 5). Şi alte precizări cu caracter geografic ar indica o inadecvare între cele afirmate în succesiunea celor două capitole. Concluzia autorului francez R. Du Mesnil Du Buisson, care a analizat această problemă din multiple perspective este că: “istoria Turnului Babel, care formează un remar-

---

[7] Confer studiul lui Robert Du Mesnil Du Buisson: *Le Mythe de la Tour de Babel*, în “L’Etnographie”, Gabalda, Paris, nr.72, 1976.

cabil tot complet şi coerent, a fost introdusă artificial în expunerea biblică, asemeni unui bloc eratic şi a fost plasată greşit”[8]. Dacă locul ei ar fi fost înaintea capitolului despre Potop, scrierea ar fi câştigat în istoricitate.

2) Mitul turnului Babel este o povestire etiologică asupra diversităţii limbilor

A doua interpretare este ştiinţifică, aparţine lingvisticii. Anunţat uneori de lingvişti ca o povestire etiologică vizând legătura dintre densitatea populaţiei şi dialectizarea idiomului său, mitul Turnului Babel ar fi aici redus la o parabolă cu virtuţi explicative. Orice tratat de lingvistică are o secţiune dedicată diversităţii limbilor. Ferdinand de Saussure consacră o mare parte din tematica predată în cursurile sale de la Universitatea din Geneva între anii 1906 şi 1911 “lingvisticii geografice”. Aceasta studiază diversitatea limbilor în funcţie de diverşi parametri care angajează timpul, spaţiul, dialectele sau aspectele etnice. Esenţial acestor analize este termenul de *idiom*, care desemnează limba reflectând trăsăturile proprii ale unei comunităţi. Această definiţie saussuriană este sprijinită şi de etimonul grec: *idioma* semnifică “obicei special”. Un alt aspect semnalat de Saussure, prin care ne apropiem şi mai mult de tema noastră, este că “fiecare popor crede în superioritatea idiomului său. Un om care vorbeşte o altă limbă este considerat ca incapabil să vorbească; astfel, cuvântul grecesc *barbaros* pare că a însemnat «gângav» şi că s-a înrudit cu latinescul *balbus*; în rusă, germanii sunt numiţi *nemtsy*, adică «muţi»”[9]. O limbă unică era în acelaşi timp limba primă dăruită lui Adam chiar de Dumnezeu. Ea era ferită de echivocitate şi desemna lucrurile în mod direct, imediat. Aceasta este limita superioară a orgoliului sau a superiorităţii idiomatice. Observăm că neînţelegerea limbii celuilalt nu angajează totdeauna gestul nobil al traducerii. Una dintre atitudinile pragmatice, poate cea mai blândă, este catalogarea malițioasă sau dispreţuitoare amintită mai sus, şi care la limită poate să fie nu doar o glumă copilărească, ci un război.

Constatarea diversităţii geografice a limbilor nu poate să nu ia

---

[8] Robert Du Mesnil Du Buisson, *op. cit.*, p. 135.

[9] Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, trad. rom. de Irina Izverna Tarabac, Editura Polirom, Iaşi, 1998, p. 195.

act şi de analogiile prezente. Pe baza acestor analogii s-a construit conceptul de familie lingvistică. Dar şi între familiile lingvistice există unele înrudiri. Intelectul uman caută mereu nivele de generalitate tot mai mari, care să permită noi reuniri. Dacă pentru lucruri gândim genul suprem de "fiinţă", de ce să nu găsim atunci pentru limbi o generalizare extremă, care prin regresia temporală să ne conducă la ideea unei limbi prime şi unice. Germenele acestei intenţii nu s-ar mai afla într-un mit, ci chiar în reflexele noastre de gândire. Desigur, lingvistul ca om de ştiinţă nu poate accepta această idee, pentru că ştiinţa nu poate ignora cazurile particulare, care constituie chiar sursa ei. Diversitatea familiilor de limbi este prea mare pentru a fi redusă ori ignorată. La fel este şi în cazul diversităţii indivizilor, dar cine ne poate opri să vorbim despre om în genere sau despre umanitate? Filosofia ne deschide perspective de interpretare pe care ştiinţele particulare ar fi cu greu capabile să le rişte. Dacă viaţa noastră nu este în întregime descriptibilă în termenii ştiinţei, atunci conchidem că mai rămâne un cuvânt de spus şi artei, mitului sau filosofiei.

J. Derrida este de părere că "turnul Babel" nu reprezintă doar "multiplicitatea ireductibilă a limbilor, ci el exprimă o neîmplinire, o imposibilitate de a completa, de a totaliza, de a satura, de a dobândi ceva care ar fi de ordinul edificării, al construcţiei arhitecturale, al sistemului şi al arhitectonicii. Ceea ce multiplicitatea idiomurilor vine să limiteze, nu este doar traducerea «adevărată» (...), ci este o ordine structurală, o coerenţă de *constructum*"[10]. O dată cu aceste comentarii revenim la problema traducerii, care aşa cum am mai spus este tot o interpretare, ce trimite şi mai mult la ceea ce numeam limita acţiunii umane. Traducerea este o mediere a sensului mult mai asumată, mai plină de responsabilitate faţă de o simplă interpretare literară. Ea restituie sau oferă texte ce vor fi baza unor alte interpretări. Pentru cineva care nu ştie greaca veche, accesul la textele lui Aristotel şi orice comentariu pornind de la ele, sunt ca o miză oarbă pe mâna traducătorului. Ezitările sau omisiunile acestuia sunt fatale interpretării. Când arabii au preluat de la sirieni o listă greşită a scrierilor lui Aristotel, ei au integrat în *corpus*-ul aristotelic tradus şi două texte neoplatonice. Astfel, exegeţii arabi au creat un aristotelism inedit, impregnat de neoplatonism, fapt care i-a condus la crearea de noi concepte. Traducerea este văzută de Derrida ca o limită internă a

[10] J. Derrida, *op. cit.*, p. 203.

formalizării, o problemă de incompletitudine a construcției, dar și unica posibilitate de restituire a sensului. O dată cu deconstrucția turnului și a limbii avem și o deconstrucție a sensului, care nu mai este garantat nici de vechea limbă adamică, nici de consensul comunitar. Diseminarea, împrăștierea umană, este rezultatul pierderii sensului.

3) Babel: locul deconstrucției sensului

Babel este un exemplu arhetipal și alegoric. El semnifică nu doar "confuzie", ci și numele lui Dumnezeu. Cum pot fi ele prezente în aceeași limbă? "Traducerea devine astfel necesară și imposibilă, ca efect al unei lupte pentru aproximarea numelui, necesară și interzisă în intervalul dintre două nume absolut proprii."[11] Chiar numele divin este cel care divizează limba, care produce *confuzia* ca sursă și limită a interpretării. Derrida reia în paginile despre Babel elemente de teoria traducerii a lui Jakobson. Sunt ilustrate trei tipuri de traducere: 1. traducerea intralinguală; 2. traducerea propriu-zisă sau interlinguală; 3. traducerea intersemiotică. Prima se produce în interiorul unei limbi și este mai degrabă o reformulare (*reformulation, rewording*) în termenii semantici ai aceleiași limbi. A doua interpretează semnele lingvistice prin intermediul altei limbi. Traducerea semiotică mai este numită și transmutație (*transmutation*). Ea interpretează semnele lingvistice prin semne non-lingvistice. Primul și ultimul caz au dus la concluzia că traducerea este o *interpretare definițională*. În acest caz, limitele interpretării devin limitele definiției. Indefinibilul nu mai poate fi tradus sau interpretat. Asupra lui, acțiunea mea de conferire sau de restituire a sensului rămâne ineficientă. Dumnezeu, în absolutul său, este un exemplu pentru o astfel de limită a definibilului.

O altă limită identificabilă tot în această zonă este și aceea a traducerii textului sacru. Textul sacru, ca și textul poetic, ascunde mai mult decât pot tălmăci cuvintele: sensul revelat sau fizionomia unei limbi angajează instanțe care transcend intenționalitatea traducătorului. Sensul nu poate fi surprins în rândurile scrise, ci *printre rânduri*. La limită există o versiune interliniară a Scripturii, de aceea limita traducerii este traducerea textului sacru.

După momentul Babel, traducerea devine lege, obligație, datorie, imperativ. Câteva afirmații ale lui Derrida ar părea șocante:

---

[11] J. Derrida, *op. cit.*, p. 207.

1. traducerea nu are ca scop o *receptare*; 2. destinaţia sa esenţială nu este *comunicarea*; 3. traducerea nu este nici *imagine*, nici *copie*, adică nici *reprezentare*, nici *reproducere* a unui text. Pentru a înţelege aceste delimitări trebuie să intrăm în jocul lui Derrida. El îşi proiectează ideile pornind de la o lucrare a lui Walter Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, care îi este cunoscută în traducerea lui Maurice de Gandillac. "Sarcina traducătorului" este percepută de noi acum prin mai multe straturi de intenţionalitate: a autorului, a traducătorului francez şi a lui Derrida. La acestea adăugăm propria intenţie de a surprinde în acest joc o limită a interpretării. Înţelegem astfel de ce o traducere nu este o receptare. Nici pentru domeniul senzorial nu putem să vorbim deplin de o "receptare", deşi presupunem că un măr este văzut, receptat de oricine ca măr. Pentru textele sacre sau cele poetice nu este esenţială comunicarea. Acestea au o funcţie de edificare, ele trebuie să construiască în tine ceva sau altceva, nu să transmită doar un mesaj. În fine, traducerea nu este o copie a textului, ci este o altă viaţă a sa, o altă destinare. Nici o limbă nu este copia altei limbi sau imaginea ei. Din această cauză, termenii platonicieni nu se aplică pentru traducere. Ea este o formă al cărei proiect, chiar dacă s-a aflat ca germene în textul original, se va dezvolta în solul noii limbi.

Benjamin afirmă că Dumnezeu garantează corespondenţa limbilor angajate în traducere. Este vorba acum nu de Yahwe, ci de Dumnezeul Cincizecimii, de sensul neotestamentar al edificării. O singură scăpare, traducerea nu mai poate lega persoană de persoană, aşa cum fusese la construcţia turnului. Fiecare va fi avid după sensul său, după revelaţia şi după mântuirea sa, folosind chiar şi iubirea aproapelui pentru asta. Babel este începutul căutării sensului, şi conştiinţa unei datori şi a unei distanţe. Aceasta va lega două instanţe, pe deţinătorul şi pe beneficiarul sensului, cu puterea unui contract juridic. Având în vedere părţile acestuia, putem spune că este chiar un contract transcendental: "*Topos*-ul acestui contract este excepţional, unic, practic imposibil de gândit sub categoria curentă de contract: într-un cod clasic i-am spune transcendental, deoarece într-adevăr el dă posibilitatea oricărui contract în general. El a început prin ceea ce se cheamă contractul limbii în limitele unui singur idiom."[12]. Traducerea promite o reconciliere a limbilor, o limbă a adevărului (*Sprache*

[12] J. Derrida, *op. cit.*, p. 219.

der Wahrheit), o limbă pură. Dar, aşa cum menţionează Derrida, limba ca eveniment babelian nu este o limbă universală, aşa cum ar fi dorit-o Leibniz. Naturaleţea pierdută nu poate fi compensată prin constructe.

4) Mitul turnului Babel surprinde încă una dintre pedepsele divine

Seria pedepselor divine începuse după cum se ştie cu alungarea din Eden, pentru "păcatul cunoaşterii". Între păcatul cunoaşterii şi acela al înţelegerii, în Babel se interpune episodul potopului, care este tot un fel de pedeapsă, dar pentru o vină neclară. Nu era vorba de răutatea oamenilor, deoarece mânia lui Dumnezeu coboară asupra a tot ce era viu, asupra a tot ce El crease. Ne atrage atenţia un fapt: corabia lui Noe devine un sediu plutitor al arhetipurilor tuturor fiinţelor vii, deoarece voinţa divină este de a le salva şi pe cele bune şi pe cele rele. Pe corabie sunt luate în proporţii diferite "din toate animalele curate câte şapte perechi, parte bărbătească şi parte femeiască, iar din cele necurate câte o pereche, parte bărbătească şi parte femeiască". Raportul de şapte la unu este cu siguranţă mistic, dar şi economic, deoarece imediat după potop o parte din cele curate îi sunt sacrificate lui Dumnezeu. Ce ar reprezenta această salvare a arhetipurilor ce-i revine ca sarcină omului? Să fie ea cumva originea altei ispite, care va culmina cu turnul Babel? După Potop, omul "recrează" tot ceea ce este viu pe pământ. Nu este normal să îşi dorească mai departe crearea unei cetăţi perfecte şi a unui turn care să ajungă la cer pentru a recupera distanţa alungării din Eden?

Se mai ignoră până la momentul Babel o altă poruncă divină dată şi lui Adam la ieşirea din Eden şi fiilor lui Noe: "umpleţi pământul şi-l stăpâniţi" (*Facerea* 9,1). Dar oamenii refuză să se răspândească, ei simt mereu nevoia de a fi uniţi, laolaltă. Vastitatea spaţiului oferit nu este un motiv de bucurie, ci o pricină de îngrijorare. Yahwe nu are decât o soluţie pentru a-i răspândi: provocarea discordiei prin suprimarea înţelegerii. Înălţimea turnului nu ar fi fost astfel decât un pretext.

5) Mitul turnului Babel este o emblemă a acţiunii umane

A cincea interpretare pe care o anunţasem se configurează în orizontul acţiunii umane. Între înţelegere şi eficienţă există o legătură foarte strânsă. Acţiunea nu putea fi împiedicată, aşa cum reiese chiar din text: "iată ce s-au apucat să facă şi nu se vor opri de la ceea ce au de gând să facă". Soluţia era discordia, dar nu una socială, ci una mult mai profundă: discordia semantică. Limba este un dialog viu. La fel şi interpretarea, care presupune medierea sensului, este tot dialog. O altă limită a interpretării este *suprimarea dialogului*, adică blocarea acţiunii. În mijlocul construcţiei, oamenii se trezesc stăpâni pe un monolog la care nu reacţionează nimeni. Ca într-o campanie electorală, fiecare vorbeşte pe limba lui, dar nimeni nu mai face nimic. Până în acest punct, în Vechiul Testament limba avea o funcţie respectabilă: Dumnezeu crease lumea prin cuvânt, Adam dăduse nume vieţuitoarelor, iar şarpele ţinuse primul discurs retoric eficient. Puterea cuvintelor fusese mai mare ca aceea a voinţei umane. Trebuia în final ca şi acest dar să îi fie retras omului. Specia ar fi putut să fie condamnată la muţenie, ca şi celelalte vieţuitoare, dar această pedeapsă este una blândă, căci păstrează încă posibilitatea armoniei interne a unei specii. Dar un limbaj care să te seducă prin frumuseţea lui şi care să te îngrozească prin frecvenţa echivocului este un blestem perfect. Ai ceea ce nu poţi avea, cuvântul devine primul trădător, pentru că el va şopti celuilalt altceva decât ce ai vrea tu să ştie. Cu el începe calvarul unor infinite diseminări, "pe faţa a tot pământul".

În lucrarea *Babel sau nedesăvârşirea* apărută în 1997, Paul Zumtor interpretează acest motiv biblic în următorul fel: "Oamenii din *Facerea* pun la cale să ridice un Turn al cărui vârf să ajungă la cer, adică ceea ce constituie emblema oricărei verticalităţi. Dumnezeu îi va pedepsi fărâmiţându-le limba: abolind astfel acea verticalitate iniţială, manifestă, a limbajului, acea identitate, astăzi greu de conceput, a cuvintelor spuse şi a capacităţii de a spune. În acest sens omul a pierdut limba originilor. El va vorbi altele, virtual degradate şi neapărat în conflict. Totuşi, amintirea unei limbi uitate, dar care dă sens într-un anumit fel frazelor pe care le rosteşte, nu se va şterge cu totul (în adâncurile cele mai ascunse ale fiinţei sale): duh nevăzut, care revine la aceste fraze ca la o lumină surdă."[13]

[13] Paul Zumtor, *Babel sau nedesăvârşirea*, 1997, p. 171.

Precum sugerează şi titlul cărţii, nedesăvârşirea este legată de un accident iniţial, de pierderea unei verticalităţi, de această dată nu morale, ci a unei verticalităţi semantice, ilustrate de identitatea între "cuvintele spuse şi capacitatea de a spune". Rămâne nostalgia unei limbi originare perfecte ce va fi plasată în toată seducţia ei utopică undeva la începutul istoriei. Dacă alungarea din Eden a fost o "cădere în istorie", amestecarea limbilor şi dispersia ce i-a urmat sunt o "cădere în limbaj"[14]. Acesta preia specia umană cu aceeaşi forţă şi aproape cu aceleaşi consecinţe ca şi valul temporal al istoriei. Dacă acesteia din urmă i se vor intenta procese soteriologice sau escatologice, în mod similar, salvarea sensului va fi în căutarea unei limbi universale – care să ne salveze de viciile traducerii – sau perfecte – în sensul dorit de o exigentă analitică a limbajului îngrozită de redundanţe şi echivocuri.

Un alt tip de lectură a ideii de "a ne face nume" este operată de J. Derrida într-un registru dual: sintagma ar fi semnul unei *violenţe coloniale* – justificate de dorinţa păstrării şi universalizării limbii – sau al unei *transparenţe pacifice* a comunităţii umane. În această ordine de idei, gestul lui Yahwe apare motivat pentru primul caz, punând capăt imperialismului lingvistic şi absurd în al doilea caz, deoarece distruge armonia socială şi raţională.

6) Babel este prima metaforă, din păcate una neînţeleasă de Dumnezeu

Putem interpreta acest mit ca pe o primă metaforă. Oamenii nu îşi propuseseră să ridice un turn până la cer, ci doar să construiască o cetate care să-i adăpostească. Ei nu doreau *să-şi facă nume*, ci *să-şi facă un loc al lor*. Diferenţa între cele două sintagme este ... un punct

[14] Precizăm că, deşi termenii *limbă* şi *limbaj* au sens diferit, vom folosi uneori din exigenţe stilistice cuvântul *limbaj* în sinonimie cu cel de *limbă*. Pentru claritate, afirmăm că prin *limbă* înţelegem acel fenomen complex cooriginar gândirii, ce cunoaşte o desfăşurare temporală şi o specificitate naţională. Prin limbaj înţelegem un instrument ce include elemente construite, ustensile, care servesc individualizării şi distingerii anumitor zone ale experienţei umane. Vorbim despre limba latină, limba germană, limba română etc. şi despre limbajul filosofic, limbajul matematic, limbajul teologic etc.

subscris sau uitat de vreun scrib[15]. De altfel, ei știau că fără cetate, adică fără organizare şi lege sunt vulnerabili, acesta fiind şi sensul unei "împrăştieri pe faţa a tot pământul". Supravieţuirea terestră, istorică este imposibilă fără ideea de comunitate. Era întâia metaforă, primul proiect utopic de cetate, adică de salvare în faţa istoriei. Cuvântul "faimă" nu ar fi fost o sfidare a divinităţii, ci o nevoie de identitate. De fapt, efectul final al intervenţiei divine este alungarea din cetate şi redarea ca imposibil a oricărui alt proiect de acest gen prin distrugerea capacităţii de înţelegere. Există însă un verset care spune: *Iată toţi sunt de un neam şi o limbă au şi iată ce s-au apucat să facă şi nu se vor opri de la ceea ce au de gând să facă*, adică anunţatul *turn până la cer*. Dar aceasta este o metaforă a verticalităţii, adică a idealităţii sau utopiei. Limbajul perfect devenise o şansă a mântuirii de istorie, pentru că acţiunea sa de refacere a unităţii comunitare era singura în măsură să contrabalanseze efectele temporalităţii. Limbajul şi istoria, cei doi existenţiali, ca să-i numim cu un termen heideggerian, au o putere la fel de mare, prin faptul că sunt asemănători.

Ideea similitudini între istorie şi limbaj este susţinută şi de o veche epopee sumeriană numită *Enmerkar*, care este pusă în conexiune cu mitul babilonic. Povestirea sumeriană plasează ideea unei limbi perfecte nu la începutul istoriei, ci la sfârşitul ei. Este interesant că acea limbă unică şi pură nu mai aparţine oamenilor ci zeilor. De fapt, transcenderea istoriei afectează statutul ontologic al fiinţei umane: ne este greu să numim ceva "om" în afara timpului şi a istoriei. Ca şi utopia unei cetăţi ideale, aceea a limbii perfecte dă seamă de precaritatea pe care omul o resimte în durata sa pentru tot ceea ce tinde să-i depăşească limitele interpretării. Chiar mitul este o încercare de a explica un fapt de neînţeles: de ce în ciuda asemănării dintre oameni graiurile lor nu coincid? La limită, avem aceeaşi anatomie, aceleaşi nevoi primare, cam aceleaşi dorinţe şi prejudecăţi, dar nu putem înţelege corect nici măcar o propoziţie din limba celuilalt. Diferenţele lingvistice sunt cele care ridică ziduri între noi. Apoi, capacitatea cuvintelor de a dezvălui şi de a ascunde sensuri, metaforele sau retorica în general – ca artă de a poseda şi de a folosi arbitrar resursele limbajului – ne închide pe fiecare într-un turn sigur şi înalt.

---

[15] În ebraică sunt scrise ca semne sau litere doar consoanele. Ele pot fi comune mai multor nume; diferenţa apare din notarea subscriptă, inscriptă sau superscriptă a vocalelor, în general ca puncte.

Interpretarea celuilalt este în fond o escaladare a unui spațiu abrupt, care este armă dar și închisoare pentru cel din spatele său. Limitele limbajului meu sunt limitele lumii, ale turnului meu, iar limitele interpretării mele sunt limitele puterilor mele de escaladare și cucerire a altor fortărețe semantice sau lingvistice. Învățarea unei limbii străine este sinonimă cu desenarea unui plan strategic care vizează ziduri și turnuri noi. Fiecare are propriul său Turn Babel, construit aiurea, dar cu același orgoliu al faimei. De data aceasta Dumnezeu ne amestecă probabil ideile.

Paul Zumthor consideră că ideea construcției turnului ar fi o metaforă, un prim poem, pe care Dumnezeu nu l-a înțeles: "metafora îmbrățișează și apropie, captează aparențele pentru a le transmite propria noastră facultate de a trăi și sensul nostru neîmplinit din fire"[16]. Ea nu redă o experiență, și din acest motiv nu trebuie supusă la testul adevărului corespondență. Cu metafora se constituie o experiență, limba își recunoaște în ea o urmă a sensului edificator pierdut. Ca un exemplu ciudat, neașteptat, Zumthor amintește cuvântul german *Dichtung* (poezie). Etimologia sa vine din latină, de la *dictari*: "a compune un text". Din acest frumos cuvânt a derivat și *dictator*. În Evul Mediu, *dictator* era un apelativ al lui Dumnezeu. Astfel, divinitatea, dar și o formă coruptă a guvernării umane împart același nume, așa cum în vechiul mit numele zeului era și numele confuziei. Aici nu ne mai poate salva nici o logică a sensului, pentru că suntem deja captivi în interspațiul unui text mult prea mare. Limita interpretării noastre este una existențială, deoarece ea atinge modul sensibil al faptei, al timpului, al vieții.

Concluzii:

Prin comentariul nostru asupra mitului veterotestamentar al Turnului Babel am încercat să identificăm câteva limite ale interpretării chiar în practica unei interpretări, și nu la modul teoretic. În precizările inițiale am atras atenția asupra unor reprezentări comune ale limbii și ale interpretării. Acestea păcătuiesc prin construcția unei grile liniare de analiză. Aplicarea acesteia antrenează o linearitate a

---

[16] Paul Zumthor, *Babel sau nedesăvârșirea*, trad. rom. Maria Carpov, Polirom, Iași, 1998, p.174.

limbii care este artificială. Modelul matematic al fractalilor, tot mai des folosit azi, ni se pare o aproximaţie mai potrivită fenomenului complex al limbii. Potrivit acestuia, detaliul sau punctul pot reface întregul într-o manieră inedită. Este ceea ce am încercat şi noi prin cele şase diviziuni din final. Mitul, limba, deconstrucţia, acţiunea umană, metafora, pedeapsa divină, toate recompun ideea Turnului Babel. Mai mult, îl reconstruiesc. De data aceasta am ales să îl reclădim nu din cărămidă şi bitum, ci din limite ale interpretării. Le vom enumera în ordinea inversă a construcţiei, deoarece lămurirea intenţiei noastre nu va fi posibilă până ce pietrele nu vor fi iar dizlocate. Din punctul final al construcţiei găsim *limita existenţială* a interpretării. Ea este punctul extrem în care putem suporta sau asuma un sens. Mai departe nu putem trece decât în moarte sau în nebunie. O altă limită a interpretării este cea *acţională*, numită în text ca limită a dialogului. Fără o mediere a sensului nu există dialog şi fără dialog nici o faptă nu este posibilă. Orice acţiune umană este un gen de replică, dată, la limită, divinităţii. Când o interpretare nu produce efecte concrete, când nu "mişcă nimic", ea este de prisos, inutilă.

Alte două limite se leagă de ideea traducerii: limita traducerii (şi a interpretării, adăugăm noi) este *traducerea textului sacru*. Ea este o probă extremă în care nu este angajat doar interpretul, ci şi alte instanţe transcendente: limba, istoria, credinţa sa *etc*. Tot în legătură cu textul sacru, dar nu numai, se identifică şi limita *indefinibilului*. Sensul nu mai poate fi mediat în absenţa unui echivalent potrivit; punctele extreme ale limbii şi ale gândirii rămân neacoperite de un alt sens exprimabil.

Interpretarea mai poate fi suspendată atunci când o imagine sau o reprezentare mai nouă tinde să se substituie celei vechi, să o deformeze în mod constant şi să-i înghită semnificaţiile. Am ilustrat acest exemplu cu un mit pereche din *Noul Testament*. Tehnica aceasta de limitare cvasi-ideologică a interpretării am numit-o *contra-mit*.

În fine, chiar numele acelui loc dis-locat sau utopic devine o limită a interpretării: *babilonia*, heteroglosia, cum o numeau comentatorii romantici ai mitului, este pierderea sensului din cauza aberantei sale multiplicări. Ea este prima limită nu doar constatată, ci simţită de om ca un blestem. Cu aceasta am ajuns la baza turnului nostru, adică la începutul său.

Bibliografie

Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Nemira, Bucureşti, 1995.

Jacques Derrida, *Des tours de Babel, Psyché*, Galilee, Paris, 1987.

Dicţionar Biblic, Editura "Cartea Creştină", Oradea, 1995.

Gillo Dorfles, *Estetica mitului*, Univers, Bucureşti, 1975.

Robert Du Mesnil Du Buisson: *Le Mythe de la Tour de Babel*, în "L'Etnographie", Gabalda, Paris, Nr.72, 1976.

Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, Humanitas, Bucureşti, 1992.

Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, în *Eseuri*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.

Mircea Eliade, *Încercarea Labirintului*, Dacia, Cluj-Napoca, 1990.

Victor Kernbach, *Miturile esenţiale*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1978.

Carl Gustav Jung, *Imaginea omului şi imaginea lui Dumnezeu*, Teora, Bucureşti, 1997.

Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, Editura Polirom, Iaşi, 1998.

Georg Steiner, *După Babel. Aspecte ale limbii şi traducerii*, Univers, Bucureşti, 1983.

Paul Zumthor, *Babel sau nedesăvârşirea*, Polirom, Iaşi, 1998.

Gerard STAN

LIMITELE INTERPRETĂRII ŞI LIMITELE LIMBAJULUI

Limits of Interpretation and Limits of Language
(Abstract)

The understanding-interpretation distinction from European hermeneutics cannot be found in the tradition of analytic philosophy. Thinkers like Wittgenstein, Quine, or Davidson use the terms „to understand", „to interprete" and „to translate" as almost synonymous. In this tradition, the possibility of interpretation seems to be connected with the possibility of the meaning. Whatewer ensures a statement's meaning, also ensures the possibility of interpreting that meaning.

If the meaning-problem leads us to the limits-of-language problem (given the connection between meaning and interpretation), then we can admit that the possibilities of interpretation end at the very same point as the possibilities of meaningful language.

1. În hermeneutica europeană *a interpreta*, *a înţelege* şi *a traduce* au semnificaţii diferite. Dacă interpretarea presupune o încercare de a găsi sau de a impune unul sau mai multe sensuri în legătură cu un text, înţelegerea sau comprehensiunea presupune o sesizare empatică a unui înţeles. Comprehensiunea pare a fi mai mult un aspect, o etapă a interpretării[1]. Traducerea comportă atât aspecte de tip interpretativ cât şi de tip comprehensiv dar se referă mai ales fie la transpunerea unui text dintr-o limbă în alta, fie la transcrierea unui limbaj obscur sau ocult în altul mai clar sau mai accesibil.

Au existat gânditori care au sesizat faptul că relaţia dintre interpretare şi text pare a fi deviată sau secundă prin raportare la relaţia dintre interpretare şi limbaj. Aşa cum preciza şi Paul Ricoeur, hermeneutica pare a avea un raport privilegiat cu limbajul şi cu

[1] O accepţiune cu totul diferită a comprehensiunii, a înţelegerii o găsim la Heidegger. Filosoful german vede în comprehensiune o dimensiune fundamentală a *Dasein*-ului, ce ţine de modul său de a fi, de capacitatea acestuia de a sesiza noi posibilităţi de a fi.

Bibliografie

Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Nemira, București, 1995.

Jacques Derrida, *Des tours de Babel*, *Psyché*, Galilee, Paris, 1987.

Dicționar Biblic, Editura "Cartea Creștină", Oradea, 1995.

Gillo Dorfles, *Estetica mitului*, Univers, București, 1975.

Robert Du Mesnil Du Buisson: *Le Mythe de la Tour de Babel*, în "L'Etnographie", Gabalda, Paris, Nr.72, 1976.

Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, Humanitas, București, 1992.

Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, în *Eseuri*, Editura Științifică, București, 1991.

Mircea Eliade, *Încercarea Labirintului*, Dacia, Cluj-Napoca, 1990.

Victor Kernbach, *Miturile esențiale*, București, Editura Științifică, 1978.

Carl Gustav Jung, *Imaginea omului și imaginea lui Dumnezeu*, Teora, București, 1997.

Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, Editura Polirom, Iași, 1998.

Georg Steiner, *După Babel. Aspecte ale limbii și traducerii*, Univers, București, 1983.

Paul Zumthor, *Babel sau nedesăvârșirea*, Polirom, Iași, 1998.

Gerard STAN

LIMITELE INTERPRETĂRII ŞI LIMITELE LIMBAJULUI

Limits of Interpretation and Limits of Language
(Abstract)

The understanding-interpretation distinction from European hermeneutics cannot be found in the tradition of analytic philosophy. Thinkers like Wittgenstein, Quine, or Davidson use the terms „to understand", „to interprete" and „to translate" as almost synonymous. In this tradition, the possibility of interpretation seems to be connected with the possibility of the meaning. Whatewer ensures a statement's meaning, also ensures the possibility of interpreting that meaning.
If the meaning-problem leads us to the limits-of-language problem (given the connection between meaning and interpretation), then we can admit that the possibilities of interpretation end at the very same point as the possibilities of meaningful language.

1. În hermeneutica europeană *a interpreta*, *a înţelege* şi *a traduce* au semnificaţii diferite. Dacă interpretarea presupune o încercare de a găsi sau de a impune unul sau mai multe sensuri în legătură cu un text, înţelegerea sau comprehensiunea presupune o sesizare empatică a unui înţeles. Comprehensiunea pare a fi mai mult un aspect, o etapă a interpretării[1]. Traducerea comportă atât aspecte de tip interpretativ cât şi de tip comprehensiv dar se referă mai ales fie la transpunerea unui text dintr-o limbă în alta, fie la transcrierea unui limbaj obscur sau ocult în altul mai clar sau mai accesibil.

Au existat gânditori care au sesizat faptul că relaţia dintre interpretare şi text pare a fi deviată sau secundă prin raportare la relaţia dintre interpretare şi limbaj. Aşa cum preciza şi Paul Ricoeur, hermeneutica pare a avea un raport privilegiat cu limbajul şi cu

[1] O accepţiune cu totul diferită a comprehensiunii, a înţelegerii o găsim la Heidegger. Filosoful german vede în comprehensiune o dimensiune fundamentală a *Dasein*-ului, ce ţine de modul său de a fi, de capacitatea acestuia de a sesiza noi posibilităţi de a fi.

problemele privind limbajul[2]. Orice limbaj natural, oricât de rudimentar sau de elementar ar fi, presupune o activitate de interpretare. De această situaţie este vinovată polisemia cuvintelor din limbajele naturale, "adică acea trăsătură a cuvintelor noastre de a avea mai multe semnificaţii atunci când le considerăm în afara întrebuinţării lor într-un context determinat"[3]. Semnificaţia cuvintelor, sensul propoziţiilor pot deveni vizibile, în ciuda polisemiilor, dacă este cunoscută referinţa acestora, dacă este înţeles contextul în care au fost rostite, intenţia şi scopul cu care au fost rostite. Efortul prin care încercăm să ne lămurim referinţa, contextul, intenţia şi scopul unor formulări, chiar în limbaj natural, ţine de interpretare. "Primul şi cel mai elementar efort de interpretare îl constituie producerea unui discurs relativ univoc cu ajutorul unor cuvinte polisemantice, identificarea acestei intenţii de univocitate în receptarea mesajelor"[4]. Aşadar, efortul şi exigenţa interpretării nu apar doar în legătură cu textele tradiţiilor oculte sau cu textele diverselor tradiţii religioase, nu doar în legătură cu textele filosofice sau literare, ci în legătură cu orice enunţ formulat într-un limbaj natural, oricât de rudimentar ar fi acesta.

Filosofii limbajului din secolul nostru, atunci când au luat în dezbatere chestiunea interpretării au vizat modalitatea în care pot fi înţelese enunţurile limbajului natural formulate în diverse situaţii concrete. Aşadar, mai ales în filosofia analitică a limbajului, interpretarea nu mai este văzută drept un efort de descifrare, de găsire sau de instituire a sensului unui text, nu mai este privită ca fiind o activitate specială a unei categorii de indivizi avizaţi, ci un efort general de înţelegere, efort care este întreprins de fiecare om atunci când încearcă să înţeleagă ceea ce scrie sau, mai ales, rosteşte semenul său. Modalităţile în care au fost teoretizate interpretarea, înţelegerea şi traducerea în filosofia europeană dar şi în lingvistică ne-au sugerat că cele trei activităţi, chiar dacă sunt înrudite, sunt diferite. În filosofia limbajului cele trei activităţi nu mai par a fi distincte; interpretarea, înţelegerea şi traducerea nu numai că nu mai sunt socotite concepte ce vizează activităţi diferite, ci chiar sunt socotite sinonime.

---

[2] Paul Ricoeur, *Pentru o fenomenologie hermeneutică*, în vol. *Eseuri de hermeneutică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 69.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem*, p. 70.

A.P. Martinich, prefaţând capitolul destinat problemelor ce ţin de traducere şi interpretare dintr-o celebră lucrare de filosofie a limbajului[5], constată, referindu-se la tradiţia analitică, identitatea dintre înţelegere, traducere şi interpretare. "Înţelegerea şi interpretarea lingvistică sunt identice când ambele pot fi raportate în aceeaşi limbă la enunţuri care sunt luate drept suportul lor material"[6]. Spre deosebire de interpretare şi înţelegere, care au loc în interiorul aceleiaşi limbi, traducerea ar presupune prezenţa a două limbi. În ultimă instanţă, datorită faptului că orice traducere vizează păstrarea unui înţeles, la limită, s-ar putea susţine existenţa unei identităţi între înţelegere şi traducere.

Date fiind deosebirile conferite de o tradiţie – cea europeană –, date fiind deosebirile intuitive, totuşi filosofii limbajului folosesc termenii de interpretare, înţelegere şi traducere ca fiind sinonimi. Martinich caută să găsească motivul pentru care filosofi precum W.V.O. Quine sau Donald Davidson gândesc aceşti termeni ca fiind interşanjabili. Acest motiv este derivat din faptul că cei trei termeni nu ar presupune trei tipuri de acţiuni distincte, ci doar un singur tip de activitate. "Activitatea de înţelegere, interpretare sau traducere a unui enunţ implică (teoretic) formularea unui set de propoziţii în aceeaşi limbă drept motive pentru comportamentul vorbitorului"[7]. Cu alte cuvinte, interpretarea, înţelegerea şi traducerea sunt echivalente deoarece în toate aceste activităţi sunt formulate o serie de enunţuri ce vor ghida comportamentul cognitiv sau moral al unor persoane faţă de alte persoane sau în legătură cu anumite situaţii determinate. Aceste enunţuri ar viza, după Quine, comportamentul verbal al vorbitorului, comportamentul său non-verbal, condiţia sa fizică, mediul vorbitorului şi experienţa sa anterioară. După Davidson, la acestea ar mai trebui să se adauge enunţuri despre credinţele vorbitorului. Altfel spus, ori de câte ori încercăm să înţelegem / interpretăm / traducem o enunţare a unui vorbitor, vom încerca să construim un set de propoziţii cu privire la ceea ce a enunţat, a gesticulat un vorbitor dar şi cu privire la credinţele acestuia, la condiţia sa fizică, la experienţa sa anterioară, enunţuri ce vor sta la baza strategiilor noastre acţionale şi discursive. Martinich sugerează că diferenţele dintre cele trei concepte – înţe-

[5] A. P. Martinich (ed.), *The Philosophy of Language*, Oxford University Press, 1996.
[6] *Ibidem*, p. 441.
[7] *Ibidem*, p. 442.

legere, interpretare şi traducere – provin din contextele în care sunt folosite, iar nu din sensurile diferite pe care le-ar avea. "Înţelegere" este folosit în mod corespunzător atunci când sensul conferit de vorbitor este simplu şi neproblematic; "interpretare" este folosit atunci când acest sens lipseşte. "Traducere" este folosit corect atunci când diferite trăsături lingvistice ale enunţurilor (fonetice, sintactice, semantice) nu se suprapun aproape deloc[8]. În fiecare caz, fie că înţelegem, fie că interpretăm, fie că traducem, vom avea tendinţa de a formula anumite strategii discursive sau acţionale plecând de la rezultatul înţelegerii/interpretării/traducerii. Fără a ne înşela prea mult, am putea considera drept certă lipsa unor deosebiri fundamentale în tradiţia analitică a filosofiei limbajului, între actul înţelegerii, cel al interpretării şi cel al traducerii.

În acest context, în măsura în care s-ar pune problema limitelor interpretării s-ar pune implicit şi problema limitelor înţelegerii ca şi problema limitelor traducerii. Mai mult, plecând de la faptul că cele trei concepte au în vedere cam acelaşi tip de activitate, am putea susţine că limitele interpretării coincid cu limitele înţelegerii şi cu cele ale traducerii. Aşadar, pentru a determina limitele interpretării în tradiţia analitică ar trebui să vedem cum au fost gândite în această tradiţie limitele înţelegerii sau ele traducerii. Ne vom opri pe rând la Russell, Wittgenstein, Quine şi Davidson.

2. Problema sensului sau a înţelesului enunţurilor a fost socotită pentru multă vreme problema centrală a filosofiei analitice a limbajului. Atâta timp cât s-a văzut în limbaj mediul ideal al reprezentării, s-a văzut şi în problema sensului sau a înţelesului o problemă ce ar trebui rezolvată în mod prioritar. Atât Frege, cât şi Russell au încercat să elaboreze teorii coerente cu privire la înţelesul enunţurilor, dar teoria care s-a bucurat de cel mai mare succes în anii '20 a fost cea elaborată de Wittgenstein în *Tractatus logico-philosophicus*.

Russell, în lucrarea sa *Problemele filosofiei*, credea că un enunţ are sens în măsura în care reuşeşte să pună obiecte la care se referă într-o anumită ordine, ordinea în carese găsesc în realitate. Astfel, ordinea lucrurilor poate fi regăsită în ordinea cuvintelor dintr-o

[8] *Ibidem*.

propoziție[9]. Doar o singură propoziție cu sens putea fi formulată în legătură cu un fapt sau cu o stare de lucruri, propoziție ce ar putut fi socotită un nume al stării de lucruri. În urma discuțiilor pe care le-a avut cu Wittgenstein, Russell ajunge să-și modifice maniera în care înțelege sensul unei propoziții. În *The Philosophy of Logical Atomism*, filosoful britanic nu mai vede în propoziții nume ale faptelor, deoarece două sau mau multe propoziții diferite pot fi formulate în legătură cu același fapt[10]. Unele pot descrie exact ordinea lucrurilor ce compun acel fapt, altele nu. Și prima categorie de propoziții și a doua au sens, însă doar cele din prima categorie pot fi socotite drept adevărate. Doar cuvintele pot fi sau nu pot fi nume fără a putea avea, însă, și sens; pe de altă parte, doar propozițiile pot fi cu sens sau fără sens, adevărate sau false. Au sens în măsura în care se referă la un fapt și sunt adevărate în măsura în care ordinea cuvintelor ce o compun este aceeași cu ordinea lucrurilor ce intră în alcătuirea faptului respectiv.

Teoria înțelesului elaborată de Wittgenstein în *Tractatus* corespunde, în linii mari, teoriei formulate de Russell în *The Philosophy of Logical Atomism*. Wittgenstein vede propoziția cu sens aidoma unei săgeți care indică ceva; propoziția cu sens trimite către o stare de lucruri. "Unei propoziții fără sens nu-i corespunde nimic, căci ea nu indică nici un obiect..."[11]. Doar propozițiile cu sens pot fi adevărate sau false; ar fi absurd să se pună problema adevărului sau a falsității în legătură cu propozițiile lipsite de sens deoarece acestea nu au nici o legătură cu vreo stare de lucruri. Într-o propoziție adevărată, logica cuvintelor este identică cu logica obiectelor din starea de lucruri la care se referă acea propoziție. Într-o propoziție falsă cele două tipuri de ordine diferă.

După Wittgenstein, limbajului îi stă în putere doar să surprindă ordinea lumii. În măsura în care vom încerca să formulăm enunțuri de natură etică, estetică, metafizică sau religioasă, vom încerca să trecem dincolo de limitele limbajului. În limbaj sunt posibile enunțuri cu sens în măsura în care se referă la stări de lucruri. Enunțurile etice, estetice, religioase sau metafizice sunt lipsite de sens.

---

[9] Bertrand Russell, *Problemele filosofiei*, editura ALL, București, 1998, p. 83.
[10] Idem, *The Philosphy of Logical Atomism*, in vol. *Logic and Knowledge*, George Altenn & Unwin, London, 1984, p. 187.
[11] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Editura Humanitas, București, 1991, 4.063.

Dacă luăm în seamă teza de la care am plecat, conform căreia condițiile de posibilitate ale senslui sunt condițiile de posobilitate ale interpretării, dacă luăm în considerație teoriile asupra sensului elaborate de Russell și Wittgenstein (teoria acestuia din *Tractatus*), am putea spune că a interpreta un enunț înseamnă a indica starea de lucruri la care se referă. Deoarece enunțurile fără sens nu se referă la vreo stare de lucruri, ar fi absurd să se pună problema interpretării unor astfel de enunțuri. Dacă s-ar pune problema interpretării enunțurilor eticii, metafizicii, esteticii sau a enunțurilor din discursul religios am avea de-a face cu o falsă problemă. Astfel de enunțuri nici nu pot exista în limbaj, căci nu stă în natura limbajului să facă posibile astfel de enunțuri. Un enunț se face posibil prin sensul său, adică prin faptul că trimite la o stare de lucruri. Doar în legătură cu aceste enunțuri se pune problema interpretării. Un enunț este interpretat corect dacă din ordinea cuvintelor ce-l compun este înțeleasă în mod corect ordinea stării de lucruri la care se referă acel enunț. În concluzie, condițiile de posibilitate ale sensului sunt și condițiile de posibilitate ale interpretării: un enunț are sens dacă trimite la o stare de lucruri; un enunț poate fi interpretat în măsura în care are "în spate" o stare de lucruri. Ceea ce anulează posibilitatea interpretării coincide cu ceea ce anulează posibilitatea înțelesului: absența referinței.

În lucrările sale de după 1930, Wittgenstein a elaborat o nouă teorie a înțelesului. În *Caietul albastru*, Wittgenstein susține că "suntem tentați să credem că funcționarea limbii are două părți: o parte anorganică, mânuirea semnelor, și una organică, pe care am putea-o numi a înțelege aceste semne, a le da un sens, a le interpreta, a gândi"[12]. "A da sens", "a interpreta" le-am vedea drept activități mentale, activități ce ar diferi radical de mânuirea semnelor. Asocierea mentală a unui sens sau a unei interpretări cu un enunț este văzută de Wittgenstein drept un fenomen ocult, confuz, lipsit de orice credibilitate. Dacă a da sens unei propoziții înseamnă a-i atașa mental o anumită reprezentare, atunci am putea construi un tabel destul de cuprinzător în care să găsim suficiente imagini și reprezentări pentru a le atașa propozițiilor noastre. A interpreta o propoziție ar însemna, în acest caz, a căuta în tabel reprezentarea corespunzătoare. Dar acest lucru este absurd deoarece ar însemna că ori de câte ori ni s-ar pune o întrebare sau ori

[12] Idem, *Caietul albastru*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 26.

de câte ori am duce o discuţie ar trebui să căutăm în tabel sensul pentru fiecare întrebare sau pentru fiecare răspuns. Dacă această situaţie ni se pare absurdă ar trebui să ni se pară absurdă şi situaţia în care ataşarea sensului ar fi un act mental. Am fi nevoiţi să credem că cel ce caută o floare roşie îşi imaginează o floare roşie sau o pată roşie cu care compară florile pe care le întâlneşte până când o găseşte pe cea căutată. Or, nu putem avea dovada că acest proces mental, ocult are loc ori de câte ori cineva caută o floare.

Căutând să depăşească neajunsurile izvorâte din înţelegerea sensului drept activitate mentală, Wittgenstein va susţine că sensul unei propoziţii rezidă în felul în care ea este folosită. "Dacă ar trebui să indicăm ceva ce constituie viaţa sensului ar trebui să spunem că acest ceva este folosirea lui"[13]. Gândirea sensului drept un act mental a fost posibilă, după Wittgenstein, prin analogie cu o veche prejudecată a filosofilor conform căreia oricărui substantiv trebuie să-i corespundă un obiect. Aşa cum oricărui substantiv ar trebui să-i putem ataşa obiectul corespunzător printr-un act mental, la fel, oricărei propoziţii ar trebui să-I putem ataşa, tot printr-un act mental, un sens. Putem scăpa de această prejudecată dacă înţelegem că propriu semnului îi este, mai degrabă, să fie folosit într-o comunitate decât să ne trimită către un obiect anume, că sensul unei propoziţii se constituie prin felul în care este folosită, şi nu printr-un act mental. Sensul propoziţiilor se constituie în sfera publică, iar nu în cea privată.

Pentru a se şti cum trebuie folosită o propoziţie trebuie stăpânită o tehnică a folosirii acesteia. Cu alte cuvinte, folosirea unui limbaj, participarea la un joc de limbaj presupune stăpânirea unei tehnici. A stăpâni o tehnică de folosire a limbajului semnifică, pentru Wittgenstein, urmarea strictă a unor reguli pentru folosirea expresiilor. Altfel spus, a înţelege un cuvânt, o expresie, o propoziţie nu semnifică, pentru filosoful austriac, un act mental, ci stăpânirea unei tehnici, concretizată în urmarea unor reguli care să ducă la folosirea corectă a cuvintelor, expresiilor şi propoziţiilor în diversele jocuri de limbaj. Înţelesul nu este un fel de esenţă pe care propoziţiile ar avea-o în mod absolut. Decât să spunem că propoziţiile au înţeles, ar fi mai corect să spunem că ele pot fi folosite cu înţeles. Aşadar, a înţelege înseamnă a

[13] *Ibidem*, p. 28.

folosi corect; a folosi corect înseamnă a stăpâni o tehnică, a stăpâni o tehnică înseamnă a urma o serie de reguli.

"A urma o regulă" are o semnificație anume pentru Wittgenstein. Această expresie nu trebuie să ne trimită nici către un act mental, nici către o constrângere obiectivă, nici către o constrângere ce ne ghidează către un scop anume. "Ceea ce subliniază Wittgenstein este faptul crucial că ceea ce constituie o regulă este folosirea comună a ei de către noi; respectarea comună a ei de către noi; respectarea regulilor este o practică generală stabilită prin înțelegere, obicei și antrenament"[14]. Respectarea unei reguli, departe de a fi o activitate mentală misterioasă, este o practică, o activitate publică, deprinsă prin antrenament în sânul unei comunități. Stăpânim o tehnică de folosire a propozițiilor, deoarece stăpânim diverse serii de reguli privind folosirea propozițiilor în interiorul diverselor jocuri de limbaj. Stăpânind aceste reguli, știind cum să folosim propozițiile, le stăpânim și înțelesul.

Dacă ar fi să ne întrebăm asupra semnificației pe care ar putea-o avea expresia "a interpreta" plecând de la teoria înțelesului schițată de Wittgenstein după 1930, am putea spune că "a interpreta" semnifică o practică, o activitate publică. A interpreta corect o expresia sau o propoziție înseamnă, înainte de toate, a ști cum trebuie folosită în diversele jocuri de limbaj. Înțeleg o propoziție sau o întrebare rostită de un interlocutor, știu să o interpretez corect în măsura în care pot să-i dau un răspuns adecvat. Dacă sunt stăpânite regulile unui joc de limbaj, sunt stăpânite, în egală măsură, mijloacele de a înțelege și interpreta propoziții și expresii ce pot apărea în acel joc de limbaj. Dacă actul înțelegerii este unul public, posibil prin urmarea unui set de reguli specific unei comunități lingvistice, și interpretarea este tot un act public, posibil în sânul unei comunități lingvistice și vizibil doar pentru cei care stăpânesc regulile jocurilor de limbaj practicate în sânul acelei comunități lingvistice.

Limitele interpretării sunt chiar limitele înțelegerii: în măsura în care nu sunt stăpânite regulile ce fac posibil un joc de limbaj, nu pot fi folosite corect expresiile și propozițiile într-un joc de limbaj și, prin urmare, nu pot fi nici înțelese și nici interpretate corect. Putem interpreta corect un enunț în măsura în care suntem suficient antrenați în practicile lingvistice ale unei comunități. Lipsa "antrenamentului"

[14] A.C. Grayling, *Wittgenstein*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 136.

duce la imposibilitatea urmării regulilor şi, deci, la imposibilitatea interpretării.

Un alt factor ce ar putea limita posibilitatea interpretării ar trebui căutat în faptul că Wittgenstein înţelege limbajul ca pe o *formă de viaţă*. Fiind dobândit prin antrenament în sânul unei comunităţi lingvistice, limbajul aduce odată cu el o serie de practici nonlingvistice, asumpţii, prejudecăţi, tradiţii, obiceiuri etc. Orice proces de înţelegere şi interpretare va fi într-un fel influenţat, afectat de aceste activităţi; ele pot da specificitatea unei interpretări, dar, în acelaşi timp, o pot restrânge, limita, contextualiza. Astfel, o interpretare devine prizoniera unor anumite jocuri de limbaj, fiind posibilă şi justificată doar într-un anumit context lingvistic şi doar împreună cu anumite forme de viaţă.

3. Problema înţelegerii şi a înţelesului rămâne o problemă esenţială în filosofia limbajului şi după 1950, chiar dacă principalii reprezentanţi ai acestui curent devin filosofii americani. Prin lucrarea din 1960, *Word and Object*, W.V. Quine readuce în discuţie problema înţelegerii propoziţiilor şi expresiilor aparţinând limbajelor naturale. În capitolul al II-lea al acestei lucrări, intitulat *Translation and Meaning*[15], Quine construieşte un experiment mental, numit al "traducerii radicale", pentru a încerca să lămurească posibilitatea înţelegerii în genere plecând de la situaţia concretă a înţelegerii unor enunţuri formulate într-un limbaj necunoscut. După filosoful american, traducerea între limbi înrudite poate avea loc prin înlocuirea cuvintelor cu formă asemănătoare. În traducerea între limbi diferite trebuie să se ţină cont de evoluţiile culturale ce au făcut posibile acele limbi. Pentru Quine, cazul cel mai relevant în legătură cu posibilitatea înţelegerii este cel al "traducerii radicale". Această situaţie, a "traducerii radicale", vizează măsura în care pot fi traduse în engleză[16] enunţurile formulate de un băştinaş al unui trib ce nu a intrat niciodată în contact cu civilizaţia. Quine imaginează o situaţie în care un lingvist intră în contact cu un astfel de trib, iar unul dintre membrii acesteia, la un moment dar, arată înspre un iepure şi rosteşte: "Gavagai". Ce ar trebui să înţeleagă lingvistul prin acest cuvânt? Datorită faptului că limba

[15] W.V. Quine, *Translation and Meaning*, in vol. *Word and Object*, MIT Press, 1960, pp. 26-52.
[16] Poate fi vorba de orice altă limbă modernă.

engleză este total deosebită de limba vorbită de băştinaş, datorită faptului că nu există un interpret, lingvistul trebuie să încerce să înțeleagă acel cuvânt plecând de la contextul în care a fost folosit. "Toate datele de care dispune atunci lingvistul nostru pentru a se descurca în tentativa lui de întocmire a unui dicționar – în fapt, a unui manual de traducere – se rezumă la comportamentul extern observabil, vocal şi de altă natură, al vreunui băştinaş ales ca informant şi la circumstanțele observabile în care acest comportament se manifestă"[17]. Plecând de la acel cuvânt rostit de băştinaş, lingvistul ar putea crede că el se referă fie la un anumit tip de stimulare senzorială, fie la o entitate exterioară, la un iepure. Stimularea senzorială îşi poate modifica capacitatea de a determina rostirea cuvântului "Gavagai" deoarece există variații de unghi, luminozitate şi contrast coloristic, cu toate că iepurele rămâne acelaşi"[18].

Dacă băştinaşul se referă la iepure, iar nu la o anumită modalitate de stimulare senzorială, "Gavagai" ar putea însemna: "Iepure", "Iată un iepure !", "Acesta este un iepure", dar şi "Animal", "Rozător" sau "Alb". Pe baza stimulărilor senzoriale, lingvistul poate dobândi doar un înțeles empiric al lui "Gavagai". În acest caz, o traducere a lui "Gavagai" ar implica o corelare cu stimulări non-verbale. Înțelesul empiric sau înțelesul dobândit în urma stimulării senzoriale al unui enunț pentru un subiect rezumă dispoziția sa de a accepta sau respinge enunțul ca răspuns al stimulării prezente[19]. "Gavagai" are un înțeles empiric corect pentru băştinaş, nu însă şi pentru lingvist. Singura variantă pentru acesta este să vadă care dintre propozițiile mai sus amintite ar putea traduce cel mai bine "Gavagai".

Toate acele propoziții prin care lingvistul ar putea traduce sintagma "Gavagai" au fost denumite de Quine *propoziții de ocazie*. Ele pot fi adevărate sau false în funcție de momentul, locul sau contextul acțional în care sunt formulate. Dacă lingvistul ar putea să învețe cuvintele pe care băştinaşul le foloseşte pentru "da" şi pentru "nu", bazându-se şi pe structurile similare ale receptorilor senzoriali, ar putea prelua inițiativa în discuție. Repetând cuvântul "Gavagai" şi arătând spre diverse obiecte şi vietăți, spre diverşi iepuri de diverse

[17] Ion C. Popescu, *Corabia lui Tezeu sau empirismul fără dogme*, Editura Paideia, Bucureşti, 1997, pp. 34-35.
[18] W.V. Quine, *Word and Object*, MIT Press, 1960, p. 31.
[19] *Ibidem*, p. 34.

culori, înțelegând răspunsurile de "Da" sau "Nu" oferite de băştinaş, lingvistul ar putea deduce că "Gavagai" se traduce prin "Iepure". "Asta nu înseamnă decât că el presupune despre informant că ar putea folosi «Gavagai» în aceleaşi condiții în care el însuşi ar folosi «Iepure»"[20]. Am văzut cum înțelesul bazat pe stimularea senzorială nu l-a putut determina pe lingvist să dobândească un înțeles exact al sintagmei "Gavagai". Abia prin infirmarea sau confirmarea unor propoziții de ocazie de către băştinaş, lingvistul crede că are unele temeiuri pentru a accepta drept înțeles al lui "Gavagai" cuvântul "Iepure". În fapt, traducerea, atât cât a putut fi realizată, nu s-a bazat pe identitatea înțelesurilor conferite de stimularea senzorială, ci pe aproximarea semnificantului pe care l-ar putea avea diversele înțelesuri obținute prin stimulare senzorială[21]. Acest proces de aproximare a fost posibil prin "formularea" unor propoziții de ocazie de către lingvist şi confirmarea sau infirmarea lor de către băştinaş.

Aşadar, lingvistul a putut obține o traducere, în sensul precizat mai sus, a cuvântului "Gavagai" pe baza unei similarități a stimulării senzoriale existentă între el şi băştinaş, şi pe baza propozițiilor de ocazie dovedite a fi echivalente în urma "dialogului" pe care l-a avut cu băştinaşul. Sintagma "Iepure" este sinonimă din punct de vedere cognitiv cu sintagma cu acelaşi înțeles empiric "Gavagai", şi tocmai din acest motiv reuşeşte şi să o traducă. Totaliatea condițiilor de stimulare senzorială şi cognitivă l-au împins pe lingvist să accepte "Iepure" pentru "Gavagai".

Însă limbajul observațional nu este alcătuit numai din enunțuri observaționale. Quine crede că enunțurile teoretice sunt prezente în orice tip de limbaj; acestea îşi dobândesc înțelesul nu prin relația pe care o au cu enunțurile observaționale, ci în funcție de teoriile îmbrățişate de utilizatorii limbajului. Dacă lingvistul interesat de înțelegerea acelei limbi necunoscute până atunci ar reuşi să să deprindă suficient din vocabularul şi din gramatica acelei limbi, ar putea transpune în propriul său limbaj aproape orice enunț al băştinaşului. Dacă într-o zi cineva I-ar spune "Vino repede, a intrat demonul în Oio-Oio", lingvistul ar putea traduce acest enunț prin "Oio-Oio are o criză de epilepsie. Trebuie să încerc să-l ajut". Traducerea nu a făcut-o literal, ci "el a parafrazat propoziția băştinaşă despre posesiunea demoniacă

---

[20] Ion C. Popescu, *op. cit.*, p. 36.
[21] W.V. Quine, *op. cit.*, p. 40.

într-una proprie despre atacul de epilepsie; cu toate acestea, funcția de comunicare a limbajului s-a realizat perfect, fiecare dintre comunicanți comportându-se așa cum ceilalți se așteptau să o facă..."[22]. Înțelegerea acestui enunț al băștinașului pare a fi apropiat de înțelegerea expresiei "Gavagai". Asta numai în aparență, căci înțelegerea celui de-al doilea enunț este mediată teoretic. Unul și același fapt este descris și înțeles într-un fel plecându-se de la teoria ce explică anumite manifestări prin acțiunea demonilor, și în cu totul alt mod plecându-se de la teoria ce susține că anumite manifestări sunt datorate epilepsiei. Interesant este că lingvistul, în primă instanță, nu are acces la faptul ca atare, nu posedă o stimulare senzorială din partea acestuia, ci are acces doar la enunțul băștinașului. Reușește să traducă acest enunț nu printr-o sinonimie de tip mecanic, printr-o înlocuire automată a unor cuvinte, ci încercând să-și de seama care dintre teoriile sale ar putea corespunde teoriei ce se găsește în spatele enunțului formulat de băștinaș. Motivele pentru care cele două teorii diferite nu determină discrepanțe în acțiune, lingvistul și băștinașii reușind să se înțeleagă și să acționeze convergent, trebuie căutate în faptul că ambele teorii sunt coerente cu același set de enunțuri observabile sau pot fi reduse la aceleași enunțuri observaționale. Astfel, înțelegerea și interpretarea oricărei propoziții cu sens este posibilă, după Quine, dacă acea propoziție poate fi tradusă în una ce vizează aspecte ale experienței imediate.

Plecând de la teza "traducerii radicale" propusă de Quine sensurile expresiei "a interpreta" trebuie căutate în două direcții: pe de o parte trebuie căutat sensul lui "a interpreta" atunci când este vorba de enunțuri observaționale; pe de alta, trebuie căutat sensul acestei expresii atunci când este vorba de enunțuri puternic influențate de teoriile de fundal. Reamintim că una dintre marile supoziții ale filosofiei limbajului din secolul al XX-lea este identitatea de sens dintre "a traduce", "a înțelege" și "a interpreta". În cazul teoriei susținute de Quine, condițiile de posibilitate ale traducerii sunt și condiții de posibilitate ale înțelegerii și ale interpretării. Un enunț observațional poate fi tradus fără dicționar și fără interpret dintr-o limbă în altă limbă, în condițiile în care există o identitate a stimulării senzoriale a celor doi vorbitori de limbi diferite, și o aproximare a

[22] Ion C. Popescu, *op. cit.*, pp. 41-42.

diverselor înţelesuri obţinute prin stimularea senzorială ca urmare a acceptării sau respingerii anumitor "propoziţii" de ocazie. Cu alte cuvinte, traducerea unei propoziţii observaţionale dintr-o limbă în alta presupune determinarea referinţei, chiar dacă această determinare rămâne deseori doar aproximativă. Chiar dacă referinţa nu se lasă în totalitate scrutată, important este să se ajungă la stabilirea unei echivalenţe cognitive între enunţurile de observaţie cercetate aparţinând celor două limbi. Aşadar, a interpreta un enunţ observaţional, formulat într-o limbă necunoscută, înseamnă a găsi un enunţ echivalent din punct de vedere cognitiv într-o limbă cunoscută, pe baza determinării aproximative a referinţei. Interpretarea unui enunţ de observaţie poate fi limitată doar de indeterminarea referinţei.

Un alt sens al expresiei "a interpreta" trebuie căutat atunci când este vorba despre enunţuri teoretice. Înţelesul acestor enunţuri depinde într-o mai mare măsură de teoriile de fundal decât de faptele accesate prin stimulare senzorială. În acest caz, interpretarea unui enunţ presupune formularea unui alt enunţ într-un limbaj mai cunoscut, care să aibă însă o teorie de fundal corespunzătoare teoriei de fundal a primului enunţ. Traducerea şi interpretarea primului enunţ prin al doilea, găsirea unei teorii corespunzătoare celeilalte sunt posibile deoarece ambele enunţuri sunt compatibile cu acelaşi set de enunţuri observaţionale. Altfel spus, a interpreta un enunţ teoretic E_1, înseamnă a formula un alt enunţ E_2 într-un limbaj mai bine stăpânit astfel încât E_2 să posede o teorie de fundal ce ar putea fi pusă în corespondenţă cu teoria de fundal a lui E_1 şi atât E_1 cât şi E_2 să poată fi făcute compatibile cu acelaşi set de enunţuri observaţionale. E_2 reprezintă o bună interpretare a lui E_1 doar dacă E_2 şi E_1 au acelaşi înţeles empiric. Interpretarea lui E_1 este pusă sub semnul întrebării dacă teoria de fundal a lui E_2 nu explică acelaşi fapt ca cea a lui E_1 sau dacă E_2 nu poate fi făcut compatibil cu acelaşi set de enunţuri observaţionale ca şi E_1.

Datorită faptului că, de cele mai multe ori, termenii ce apar în enunţuri observaţionale sunt fie vagi (nu se poate stabili cu certitudine clasa obiectelor ce le alcătuiesc extensiunea), fie ambigui (pot fi aplicaţi sau nu în acelaşi timp unui obiect), referinţa rămâne de cele mai multe ori inscrutabilă. Acest lucru, după Quine, este de natură să afecteze atât posibilitatea reală a traducerii radicale cât şi posibilitatea interpretării corecte şi eficiente.

4. Dosarul problemei interpretării este redeschis în anii '70 de către Donald Davidson prin publicarea studiului *Radical Interpretation*. Pentru filosoful american, o bună teorie a sensului şi, deci, a traducerii şi interpretării, este posibilă doar dacă se sprijină pe o bună teorie asupra adevărului. Dacă în cercertările sale privind modalitatea în care s-ar putea determina sensul unei propoziţii îl urmează pe Quine, Davidson reuşeşte totuşi să introducă un element nou în teoretizările sale: teoria adevărului formulată de Tarski. În acest context, a şti care este sensul unei propoziţii înseamnă a şti în ce condiţii îi poate fi atribuit predicatul "adevărat".

După Davidson, problema interpretării este una obişnuită, de care ne ciocnim mereu. "Vorbitorii aceleiaşi limbi pot pleca de la asumpţia că aceleaşi expresii sunt interpretate în acelaşi mod, dar nu indică cum se justifică această asumpţie. Orice înţelegere a unei vorbe sau a alteia implică interpretarea radicală"[23]. Interpretare radicală avem ori de câte ori interpretăm un idiom al vorbirii prin altul. Cum se explică însă existenţa unei astfel de posibilităţi?

Davidson crede adevărul unei propoziţii este garantat de o serie de evidenţe empirice. Aceste evidenţe empirice nu numai că garantează adevărul unei propoziţii, ci se transformă şi în surse de interpretare. "Când o teorie a adevărului îşi găseşte domeniul adecvat de evidenţe empirice are loc un fenomen cu aparenţele unui mister: evidenţele empirice se transformă, pentru vorbitorul pe care Davidson îl dotează cu teoria adevărului în surse de interpretare"[24]. Astfel, interpretarea radicală nu ar fi altceva decât înţelegerea unui idiom prin altul, plecând de la anumite evidenţe.

Davidson imaginează următoarea situaţie: să presupunem că cineva, Kurt, rosteşte propoziţia "Es regnet". Imediat se poate formula o T-propoziţie[25], care să precizeze în ce condiţii propoziţia de mai sus poate fi considerată adevărată. După Davidson, o astfel de propoziţie ar fi:

---

[23] Donald Davidson, *Radical Interpretation*, in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 125.

[24] Emil Ionescu, *Adevăr şi limbă naturală*, Editura ALL, Bucureşti, 1997, p. 80.

[25] O T-propoziţie este o propoziţie bicondiţională de tipul celor două formulate de Tarski în teoria sa asupra adevărului" "«p» este adevărată dacă şi numai dacă p".

(T) "«Es regnet» e adevărată în germană când este asertată de X la momentul t dacă şi numai dacă plouă în apropierea lui X la momentul t"[26].

Adevărul sau falsitatea lui (T) depinde de ceea ce este evidenţa empirică. Dacă evidenţa este:

(E) "Kurt aparţine comunităţii de limbă germană şi Kurt asumă adevărul enunţului «Es regnet» sâmbătă la amiază şi în apropierea lui Kurt sâmbătă la amiază plouă"[27], atunci (T) poate fi considerată adevărată.

(T) este adevărată în virtutea evidenţei (E). În acelaşi timp (E) face posibilă înţelegerea şi interpretarea lui (T). O T-propoziţie care este adevărată în virtutea unei evidenţe (E), este cea care poate da sensul unei propoziţii. Acest sens nu este conferit însă prin numirea sau descrierea lucrului pe care îl semnifică, ci prin precizarea condiţiilor în care asertarea acelei propoziţii este adevărată[28].

Aşadar, pentru Davidson, o propoziţie are sens în măsura în care putem stabili condiţiile în care poate fi adevărată. În măsura în care reuşim să stabilim evidenţa empirică a unui enunţ, în măsura în care îi stabilim condiţiile în care poate fi adevărat, în măsura în care reuşim să-i precizăm sensul, în aceeaşi măsură vom reuşi să-l şi interpretăm. Şi în acest caz, condiţiile de posibilitate ale sensului sunt condiţii de posibilitate ale interpretării. A stabili condiţiile în care poate fi adevărat un enunţ înseamnă a-i stabili sensul şi, implicit, modalitatea în care poate fi interpretat. Astfel, plecând de la relaţia pe care Davidson o gândeşte între adevăr, sens şi interpretare se poate susţine că limitele interpretării sunt limite ale sensului. În condiţiile în care nu putem stabili şi preciza baza empirică la care am putea raporta un enunţ, nu îi vom putea stabili adevărul şi nici sensul; dacă nu-i putem preciza sensul, nu îi vom putea da nici vreo interpretare. Posibilitatea interpretării rămâne strict legată de posibilitatea sensului.

Accentuând aspectele pragmatice ale limbajului, într-un articol din anii '80, *A Nice Derangement of Epitaphs*, Davidson nu mai gândeşte limbajul ca pe un mediu al reprezentării, ci încearcă să-l gândească drept o componentă a teoriilor noastre de trecere. Aceste teorii încercăm să le elaborăm în efortul de apropiere de semenii

[26] Donald Davidson, *op. cit.*, p. 135.
[27] *Ibidem.*
[28] *Ibidem*, p. 138.

noştri, ţinând cont de modul în care vorbesc, scriu, gesticulează, acţionează, glumesc etc. Oamenii ajung să comunice destul de bine atunci când multe dintre conjecturile pe care le fac despre comportamentul celorlalţi sunt confirmate prin acest comportament. Pentru Davidson, acesta este un indiciu în legătură cu faptul că teoriile de trecere pot fi convergente.

Davidson crede că înţelesul unui enunţ a fost gândit fie sistematic, obţinut prin analiza semantică a părţilor ce compun enunţul, fie drept parte sau etapă într-un proces mai larg de interpretare, fie ceva învăţat odată cu anumite reguli şi convenţii[29]. Ceea ce ar trebui făcut ar fi să se renunţe la toate aceste soluţii. Nu putem comunica mai bine nici analizând propoziţiile, nici interpretându-le, nici urmând nişte reguli. A stăpâni un limbaj, a emite propoziţii cu sens sunt activităţi legate în mod profund de modul nostru de a ne raprta la ceilalţi, de modul nostru de a fi în viaţă. Atâta timp cât nu există reguli pentru a ne apropia de ceilalţi, nu există nici reguli pentru a ne construi teoriile de trecere. Dacă nu există reguli în construirea teoriilor de trecere, nu există reguli generale pentru determinarea sensului propoziţiilor. Am putea spune că într-o situaţie concretă, un enunţ are sens dacă poate determina creşterea gradului de convergenţă a unor teorii de trecere. Dar, în acelaşi timp, trebuie precizat că ceea ce determină sporirea acestui grad de convergenţă într-o situaţie, nu poate avea aceleaşi urmări şi în alte situaţii. În acest context, fiind imposibilă şi o teorie generală a sensului, pare a fi imposibilă şi o teorie a interpretării. Cu toate acestea, am putea spune că un enunţ emis de un vorbitor este interpretat corect de un interlocutor în măsura în care determină o sporire a gradului de convergenţă al teoriilor de trecere elaborate de cei doi locutori. Nu există interpretări generale aşa cum nu există nici sensuri generale. Orice sens şi orice interpretare sunt legate de o situaţie anume, de un context anume, putând fi socotite, mai degrabă, drept modalităţi de a fi, de a acţiona în acele situaţii. Cunoaşterea, înţelegerea, interpretarea devin astfel modalităţi de a acţiona în situaţii determinate, iar nu activităţi teoretice, pur mentale.

În mod concret, limbajul nu există aşa cum a fost gândit de către filosofi. "Trebuie să renunţăm la ideea unei structuri clar definite şi împărtăşite în comun, pe care utilizatorii limbajului o stăpânesc şi o

[29] Donald Davidson, *A Nice Derangement of Epitaphs*, în vol. *The Philosophy of Language*, ed. A.P. Martinich, p. 467.

aplică apoi în diferite situaţii"[30]. Limbajul, expresiile sale, enunţurile sale nu au o esenţă, nu sunt ceva prin ele însele, ci devin ceva sau altceva în funcţie de situaţiile concrete în care sunt folosite. Nu preexistenţa unui sens sau a unei interpretări corecte duce la convergenţa unor teorii de trecere, ci convergenţa acelor teorii ne justifică să spunem că enunţurile folosite au avut un sens sau că au fost corect interpretate. Sensul şi interpretarea par a fi caracteristici secunde ale unui enunţ. Ceea ce contează este eficienţa unui enunţ; dacă un enunţ determină o apropiere între participanţii la un dialog putem spune că a fost eficient în acea situaţie. Abia apoi putem să mai spunem că a avut sens sau că a fost corespunzător interpretat.

Şi în această situaţie, şi în cadrul acestei teorii soarta interpretării este legată de cea a înţelegerii şi a sensului. Lipsa de sens a unui enunţ ca şi absenţa unei interpretări mulţumitoare sunt vizibile în lipsa sa de eficienţă. Dacă înţelegem limbajul drept unul dintre aspectele modului nostru de a ne comporta, de a fi în lume, de a comunica cu ceilalţi cu siguranţă, "a avea sens", "a înţelege", "a interpreta" trebuie să cedeze locul lui "a acţiona", "a fi eficient", "a evolua înspre convergenţă", fără a se retrage însă în anonimat. Capacitatea unui enunţ de a inspira acţiuni eficiente devine mai importantă decât posibilitatea stabilirii unui sens sau a unei interpretări, considerând acel enunţ în sine sau raportat doar la alte enunţuri. Asta nu înseamnă că problema sensului şi a interpretării au devenit au devenit brusc neinteresante sau că sensul sau posibilitatea interpretării unui enunţ ar fi aspecte ce nu mai contează. Enunţurile, expresiile fac parte dintre modurile de a fi ale unei comunităţi umane; este şi firesc ca aceste moduri de a fi să poată fi judecate prin prisma impactului pe care l-au avut asupra acestei comunităţi. Dacă impactul este unul scontat, ducând la eficienţă, enunţurile trebuie judecate plecându-se de la acest fapt. Deoarece au avut un oarecare grad de eficientă şi de influenţă în viaţa comunităţii enunţurile şi-au căpătat şi un sens şi o interpretare. Astfel "a găsi un sens" şi "a da o interpretare" se transformă, mai degrabă, în acţiuni ce îşi găsesc finalitatea în sfera publică.

[30] *Ibidem*, p. 475.

5. Rezumândm am putea conchide:

a. Distincția înțelegere-interpretare, prezentă în hermeneutica europeană, nu mai poate fi regăsită în tradiția analitică. Atât Wittgenstein cât și Quine sau Davidson folosesc "a înțelege", "a interpreta" și "a traduce" ca având aproape același sens.

b. Posibilitatea interpretării pare a fi legată, în această tradiție, de posibilitatea sensului. Dacă fie referința, fie un eveniment mental, fie folosirea în comun, fie folosirea eficientă, fie adevărul, face posibil sensul unui enunț, atunci, în egală măsură, face posibilă și interpretarea acelui enunț.

c. Limitele interpretării sunt și limite ale înțelegerii sau ale traducerii. Toate acele situații în care posibilitatea înțelegerii este pusă sub semnul întrebării, este pusă sub semnul întrebării și posibilitatea interpretării. Astfel, în funcție de teorie, indeterminarea sau inscrutabilitatea referinței, lipsa unei baze empirice, lipsa unor enunțuri observaționale confirmate, necunoașterea regulilor ce fac posibil un joc de limbaj, lipsa de impact a unui enunț asupra unei comunități umane, sunt motive ce pot determina lipsa de sens a unor enunțuri și tot atâtea limite ce se impun interpretării.

d. În măsura în care problema sensului ne trimite către problema limitelor limbajului, a ceea ce poate fi făcut posibil în genere în și prin limbaj, am putea spune că limitele interpretării sunt chiar limitele limbajului. Unde se opresc posibilitățile limbajului, se opresc și posibilitățile interpretării.

George BONDOR

CE SUNT ŞI CARE SUNT LIMITELE INTERPRETĂRII?

Was sind und welches sind die Grenzen der Auslegung?
(Zusammenfassung)

In diesem Text ist es die Rede von den Grenzen der Auslegung. Zuerst versuche ich die Bedeutungen des Wortes "Grenze" zu bestimmen. In dem aristotelischen Sinne ist die Grenze das Wesen eines Dinges, den Grund, der ein Ding bestimmt und individualisiert. In dem romantischen Sinne ist die Grenze das Ganze der Seienden, das den Dingen einen Sinn gibt. Dann spreche ich über die Grenzen der Auslegung, als Grenzen des Verfassers, des Textes und des Auslegers. Die Grenzen des Verfassers und des Auslegers sind: die Vorurteile, die Überlieferung, der Symbolismus (umfassende Grenzen), die persönlichen Entwürfe und Möglichkeiten, die subjektiven Zwecke und der Wille zur Differenz (bestimmende Grenzen). Die Grenzen des Texten sind: die Grenzen der Sprache (die Bedeutungen der Wörte, die Grammatik und die logische Syntax, die Grenzen des Werkes (der Kode und der Stil) und die Grenzen der Schriftlichkeit ("die Welt des Textes" und die Metaphern).

Reflecţia asupra interpretării a devenit o veritabilă problemă filosofică atunci când acest fenomen nu a mai fost înţeles drept un aspect secundar al filosofiei, ci a fost recunoscut ca o parte esenţială a acestui domeniu. S-a întâmplat astfel când s-a vorbit despre interpretare ca şi cum am avea de a face cu un concept de prim rang al filosofiei, cu o nouă instanţă pornind de la care s-ar putea constitui o filosofie cu pretenţii suficient de serioase. Acest moment poate fi reperat în scrierile lui Nietzsche, pentru care tot ceea ce există este interpretare sau, mai corect spus, interpretarea unor interpretări. În posteritatea lui Nietzsche, nu se mai poate vorbi despre acest fenomen doar în legătură cu lectura, înţelegerea sau receptarea unui text. O dată

cu gânditorul pe care l-am amintit, interpretarea devine un act de primă instanță, şi nu o simplă raportare la un text. Dacă prin Heidegger şi Gadamer hermeneutica s-a identificat cu filosofia, în sensul deplin al acestui termen, întrucât ea a ajuns să se preocupe de faptul înțelegerii, privit ca o componentă esențială a existenței omului, Nietzsche a fost acela care a asigurat hermeneuticii o importanță la fel de mare, dar regândind una dintre problemele deja bătătorite ale acestei discipline, anume aceea a interpretării. Dintre autorii de după Nietzsche care au contat întru câtva în dezbaterile de hermeneutică, doar Paul Ricoeur a mai acordat faptului interpretării un statut central pentru hermeneutică, subsumându-i chiar şi problema comprehensiunii.

Cât priveşte problema limitelor interpretării, ea s-a impus în special atunci când s-a înțeles că orice text suportă o pluralitate de interpretări, fără a se şti cu precizie care dintre ele este sau nu îndreptățită, deci fără a cunoaşte o posibilă ierarhie a lor. Aşa s-a întâmplat, de pildă, atunci când s-au impus interpretările de tip alegoric. Când într-un text totul a fost înțeles ca o alegorie, multiplicitatea interpretărilor a devenit un adevărat pericol. Într-o astfel de situație, oricine poate să impună propria sa interpretare. S-a spus atunci că nu orice om are acces la sensul alegoric al unui text, ci numai cel inițiat. Această restrângere a competenței interpreților s-a dovedit a fi, în acel context, o limită impusă interpretării. După cum se poate însă observa, o astfel de limită are atât un statut negativ, întrucât limitează sau restrânge mult posibilitățile de a interpreta un text, cât şi unul pozitiv, în măsura în care exact accesul la un sens alegoric este condiția de posibilitate a interpretării.

Limita care determină

Despre dublul înțeles al limitei se poate vorbi amintindu-ne câteva aspecte din scrierile lui Aristotel şi ale lui Kant. Mă voi referi, pe scurt, doar la primul dintre cei doi autori. În lucrarea *Metafizica*, filosoful grec consacră un capitol din cartea Δ înțelesurilor cuvântului "limită". Prima precizare pe care o face este o adevărată definiție a limitei, pe care o putem recunoaşte şi astăzi drept adecvată. "*Limită* se spune despre extremitatea fiecărui lucru, adică despre primul punct

dincolo de care nu mai e cu putinţă să dăm de nici o parte a lucrului şi despre ultimul punct dincolo de care se află tot ce ţine de acest lucru"[1]. Extremitatea unui lucru, sau capătul lui, acesta este primul înţeles al limitei pe care îl întâlnim în textul aristotelic. Că este vorba atât despre sensul negativ al limitei, cât şi despre cel pozitiv, se observă cu mai mare claritate din definiţia pe care Stagiritul o dă "capătului" unui lucru. "Capăt se numeşte punctul către care se îndreaptă acţiunea şi mişcarea, iar nu acela de la care porneşte. Uneori însă iau numele de capăt ambele aceste puncte; atât acela de unde porneşte acţiunea sau mişcarea, cât şi acela către care se îndreaptă, anume cauza finală". Cu această din urmă precizare, Aristotel abandonează conotaţiile negative ale limitei, şi aceasta întrucât pentru el capătul sau extremitatea unui lucru nu diminuează valoarea acestuia, nu îi micşorează fiinţa, ci exact acest capăt sau această extremitate conferă fiinţă lucrului, îl determină, îl face să fie ceea ce el este[2]. De altfel, filosoful sugerează că limita trebuie înţeleasă în registrul ontologic. În paragraful menţionat, el face acest lucru invocând una dintre instanţele cu o certă valoare ontologică, anume cauza finală. Mai departe, adânceşte această inserţie a înţelesurilor limitei în orizontul ontologiei prin invocarea conceptelor de esenţă (substanţă) şi principiu: "Limită se mai numeşte şi substanţa sau esenţa permanentă a fiecărui lucru, căci ea e graniţa cunoaşterii şi, în calitatea ei de graniţă a cunoaşterii, e totodată şi graniţa sau capătul lucrului în chestiune. De aici se vede că cuvântul limită are tot atâtea accepţii ca şi termenul principiu, ba chiar şi mai multe; căci principiul e un fel de limită, dar nu orice limită e principiu".

Dacă înţelesul elevat al limitei este acela de principiu, atunci ea este, ca şi acesta din urmă, "primul punct de plecare datorită căruia

---

[1] Aristotel, *Metafizica*, traducere de Ştefan Bezdechi, Editura Academiei, Bucureşti, 1965, p. 192 (1022 a).

[2] În *Introducere în metafizică*, Heidegger observă, şi el, că pentru greci limita desemnează chiar fiinţa fiinţării. Fiind "capăt" sau "sfârşit" (τέλος, *Ende*) al fiinţării, limita este de fapt desăvârşire (*Vollendung*) a acesteia. De aici Heidegger ajunge la concluzia că "denumirea supremă" a fiinţei este pentru greci εντελέχεια, şi aceasta întrucât "limita şi sfârşitul reprezintă acel ceva prin care fiinţarea începe *să fie*" (trad. de Gabriel Liiceanu şi Thomas Kleininger, Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 86).

un lucru este, ia naştere sau este cunoscut"[3]. Să reţinem că limita are atât valoare ontologică, cât şi gnoseologică. Importanţa acestei observaţii rezidă în aceea că înţelesul gnoseologic al limitei aduce în discuţie şi faptul interpretării. Cunoaşterea unui lucru constă în cunoaşterea esenţei acestuia. Această cunoaştere face posibilă asocierea dintre o esenţă şi atributele sale, anume celelalte nouă categorii. Or, această legătură reprezintă, la rândul ei, actul însuşi al predicaţiei, adică asocierea unui verb la un nume, asociere despre care Aristotel sugerează că ar trebui numită "interpretare". Pe de o parte, exprimarea unei esenţe, adică semnificaţia unui nume sau a unui verb, poate fi numită "interpretare", aşa cum rezultă din definiţiile date de Aristotel numelui şi verbului[4]. În acest caz, unica exigenţă impusă interpretării este univocitatea sensului. Pe de altă parte, tot interpretare trebuie numită şi atribuirea, predicaţia. Această din urmă situaţie aduce în atenţie plurivocitatea sensurilor. În fond, aceste două chestiuni constituie temele tratatului aristotelic *Despre interpretare*. Dacă acceptăm termenul de interpretare pentru demersul amintit, ajungem la concluzia că, pentru Aristotel, faptul interpretării este dependent de ontologia ce privilegiază esenţa, prin mijlocirea actului de cunoaştere a esenţei. Aceasta este ordinea firească, logică, a acelor discipline filosofice aristotelice care interesează aici. În cazul tuturor acestor discipline, ideea de limită este fundamentală. Ea înseamnă trecere de la indeterminare la ceva determinat, trecere de la indefinit la finit, de-limitare (adică dobândire a unei determinaţii). Pe scurt, limita este aducere a ceva de la nefiinţă la fiinţă, conferire de identitate unui lucru, identitate care îl face diferit faţă de toate celelalte lucruri.

Am văzut că, în acord cu textele aristotelice, faptul interpretării este dependent de ontologia esenţei. Dacă acceptăm că în tratatul *Despre interpretare* avem într-adevăr de a face cu o dezbatere despre interpretare, atunci trebuie să acceptăm şi faptul că condiţia de posibilitate a oricărei interpretări (în ambele înţelesuri ale termenului) este limita lucrului ce trebuie "interpretat", limită ce îi conferă acestuia esenţă. Rezultă de aici, părăsind litera textelor aristotelice, că

[3] *Ibid.*, pp. 160-161 (Δ, 2, 1013a).
[4] Cf. şi Paul Ricoeur, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, trad. de Magdalena Popescu şi Valentin Protopopescu, Editura Trei, Bucureşti, 1998, pp. 29-33.

o interpretare este ceea ce este datorită limitei sale. Aceasta îi conferă un aspect determinat, adică o identitate prin care se poate diferenţia de celelalte interpretări. Astfel, limita unei interpretări este exact limita lucrului interpretat. Textele aristotelice sugerează că limitele interpretării sunt: sensul cuvintelor (dependent de esenţele lucrurilor pe care le desemnează şi de predicatele ce aparţin acelor esenţe) şi justa legătură între cuvintele-nume şi cuvintele-verbe. Astfel de exigenţe impuse interpretării pot fi regăsite la autori ce aparţin filosofiei analitice, precum Rudolf Carnap. Acesta din urmă credea că exigenţele unei interpretări sunt semnificaţia cuvintelor şi sensul enunţurilor în care ele se regăsesc (sintaxa logică). Un cuvânt are semnificaţie dacă enunţurile în care apare sunt reductibile la "enunţuri de observaţie" care, la rândul lor, se referă nemijlocit la ceea ce este dat. Cu astfel de precizări, Carnap aduce în atenţie o problemă cu valenţe atât gnoseologice cât şi ontologice, pe care însă nu o mai teoretizează. Revenind acum la Aristotel, trebuie să observăm că, pentru el, sensul termenilor depinde de esenţa lucrurilor, de aspectul lor permanent şi perfect determinat. Să reţinem că avem de a face, în acest caz, cu o hermeneutică ce privilegiază datul, esenţa, sensul determinat.

Limita care încercuieşte

Despre limită şi despre interpretare s-a vorbit însă şi într-un alt mod. Şi aceasta, întrucât au existat perioade când a devenit deosebit de importantă tentaţia depăşirii oricărei limite. S-a întâmplat astfel atunci când a fost extrem de eficientă supoziţia întregului. Altfel spus, atunci când interpretarea nu a mai vizat sensul determinat, ci acel sens care este al întregului, acesta constituindu-se prin depăşirea sensurilor determinate şi prin accesul la o ordine superioară a lor. Sensul despre care este acum vorba nu e altceva decât această ordine superioară a tuturor sensurilor fixate. Nu o simplă sumă a acestora, ci mai degrabă o vastă ordine a posibilităţilor lor de existenţă. Cu alte cuvinte, devine acum mai importantă transgresarea finitului, trecerea de la finit şi determinat către infinit şi posibil.

Această situaţie poate fi ilustrată cu precădere prin textele romanticilor. Pentru ei, tot ceea ce este separat, tot ce e simplă parte

este un rău în sine. Adevărul este doar al întregului, aşa cum aflăm şi din paginile lui Hegel. Înainte de Hegel, însă, găsim aceeaşi idee la un autor precum Franz von Baader: "Numai *Totul* (sau *Absolutul*) trăieşte; fiecare individ nu trăieşte decât în măsura înrudirii sale cu Totul, deci în măsura în care o ek-stază îl smulge din individualitatea sa"[5]. Dispreţul faţă de orice existenţă separată şi dorinţa reîntoarcerii, printr-o uniune mistică, la unitatea divină sunt idei preluate de către romantici din mistica speculativă germană. E relevant în acest sens un fragment al lui Meister Eckhart: "Cât timp sunt lucrul ăsta sau celălalt, sau cât timp am lucrul ăsta sau celălalt, înseamnă că nu sunt toate lucrurile şi nu am toate lucrurile. Smulge-te, în aşa fel încât să nu mai fii şi să nu mai ai nici lucrul ăsta, nici celălalt: atunci vei fi pretutindeni (...), atunci vei fi totul"[6]. Ceea ce nu e întreg nu înseamnă nimic, spunea Hölderlin ("Was mir nicht Alles, und ewig Alles ist, ist mir Nichts"). Dintr-o astfel de perspectivă, experienţa esenţială a omului romantic este nostalgia originarului, a întregului care este temeiul acestei lumi. Ea presupune dorinţa nestăvilită a fiecărui element separat de a-şi găsi locul în ordinea atotcuprinzătoare a întregului. Sensul oricărui element este de a fi parte din acest tot. Sau, altfel spus, sensul elementului separat este sensul pe care întregul i-l conferă.

Nostalgia întoarcerii la unitatea originară a divinului, de unde oamenii au fost exilaţi, dobândeşte forma unei sondări a adâncului fiinţei noastre. Întregul este căutat chiar în profunzimile eului, însă această orientare către interioritate nu implică refuzul alterităţii. Dimpotrivă, aprofundarea sinelui propriu se realizează printr-o lărgire a cadrelor eului, până la identificarea cu întregul celor existente. Novalis subliniază că filosofia trebuie înţeleasă drept "dor de casă", dorinţă de a fi pretutindeni acasă, de a ne transpune în tot ceea ce ne este străin. Ceea ce interesează însă aici este poziţia acelor autori romantici prin ale căror scrieri s-a conturat hermeneutica modernă. Mă refer la fraţii August Wilhelm şi Friedrich Schlegel, precum şi la Schleiermacher. Ei au încercat să teoretizeze fenomenele de comprehensiune şi interpretare, urmărind să explice felul în care este posibilă

[5] Cf. Albert Beguin, *Sufletul romantic şi visul. Eseu despre romantismul german şi poezia franceză*, trad. de Dumitru Ţepeneag, Editura Univers, Bucureşti, 1970, p. 103.
[6] *Ibid.*, p. 118.

înțelegerea celuilalt. În acord cu epoca lor, au ajuns la concluzia că înțelegerea unei vieți străine are loc prin transpunerea în interioritatea celuilalt, ca şi cum ar fi posibilă o cunoaştere din interior a acesteia. Acordau o importanță deosebită acestui act, afirmând că un om este complet doar în măsura în care devine una cu tot restul lucrurilor şi al ființelor, extinzându-şi limitele până la contopirea cu întregul celor existente. "Nici un om nu este pur şi simplu un om, ci totodată poate şi trebuie să reprezinte, în realitate şi cu adevărat, întreaga omenire. De aceea, sigur de a se regăsi mereu în sine, omul iese necontenit din el, pentru a căuta şi a găsi în adâncurile unei firi străine completarea firii sale celei mai intime"[7]. Rațiunea este, pentru acelaşi Friedrich Schlegel, "o eternă autodeterminare către infinit", iar viața omenească este, în esența ei, "totalitatea, plenitudinea şi activitatea liberă a tuturor forțelor"[8]. Nu este de mirare că şi în cazul interpretării ori în cel al înțelegerii ideea de întreg este mult invocată de către romantici. Astfel, Schleiermacher accentuează asupra faptului că orice discurs trebuie văzut atât ca parte din totalitatea limbii, cât şi drept element al întregului care este gândirea autorului. Limba, de pildă, este un infinit indeterminat din care se construieşte discursul, adică finitul determinat. Prin urmare, înțelegerea şi interpretarea unui discurs ori a unui text au loc prin reconstruirea celor două întreguri, al limbii şi al gândirii autorului, acest din urmă întreg urmând să fie înțeles prin reconstruirea istoriei ideatice a epocii în care a scris autorul[9]. Acestui

---

[7] Friedrich Schlegel, *Discuție despre poezie*, in August Wilhelm şi Friedrich Schlegel, *Despre literatură*, traducere de Mihai Isbăşescu, Editura Univers, Bucureşti, 1983, p. 454.

[8] *Ibid.*, pp. 380 şi 410.

[9] F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank, 6. Aufl., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1995, p. 77: "Wie jede Rede eine zwiefache Beziehung hat, auf die Gesamtheit der Sprache und auf das gesamte Denken ihres Urhebers: so besteht auch alles Verstehen aus den zwei Momenten, die Rede zu verstehen als herausgenommen aus der Sprache, und sie zu verstehen als Tatsache im Denkenden"; p. 80: "...überall ist Konstruktion eines endlichen Bestimmten aus dem unendlichen Unbestimmten. Die Sprache ist ein Unendliches..."; p. 95: "Der Sprachsatz und die Geschichte des Zeitalters eines Verfassers verhalten sich wie das Ganze, aus welchem seine Schriften als das Einzelne müssen verstanden werden, und jenes wieder aus ihm". În legătură cu interpretarea psihologică (tehnică), Schleiermacher spune că ea este "începutul

înțeles al hermeneuticii, de reconstituire a sensului, i se opune un alt înțeles, apărut tot în cadrul romantismului, înțeles ce valorifică, și el, supoziția întregului. Este vorba despre filosofia hegeliană, în măsura în care poate fi văzută drept o hermeneutică. Doar că în această situație avem de a face cu un subiect absolut care desfășoară propria sa interpretare, adică se expune pe sine în mod liber. Conform acestei paradigme a hermeneuticii moderne, orice interpretare parțială este contingentă, întru totul valabilă fiind numai explicitarea de sine a rațiunii speculative[10]. Prin scrierile lui Hegel se impune modelul integrator al hermeneuticii. Tot ceea ce este parte posedă un sens doar în măsura în care întregul (singura instanță ce are cu adevărat sens) i-l conferă. Invers, sensul pe care partea îl poartă cu sine se dovedește a fi un moment de neeludat al vastului sens al întregului. În ambele variante menționate, supoziția întregului ori a plenitudinii, cum s-a mai spus, se dovedește a fi ideea ce marchează sensibilitatea științifică, artistică și filosofică a romantismului[11].

Cele trei momente ale hermeneuticii pe care le-am amintit nu descriu în mod exhaustiv istoria acestei discipline. Importanța lor pentru tema pe care o am în atenție rezidă în aceea că tocmai aceste înțelesuri pe care le-a dobândit hermeneutica sunt într-o strictă dependență de problema limitei. Atât momentul grec, aristotelic, al hermeneuticii, cât și cele două momente romantice sunt fațete diferite ale raportului dintre finit și infinit, dintre determinat și transgresarea limitei. Oricum am concepe faptul interpretării, ca determinare a unui sens, ca reconstituire sau ca integrare, toate aceste momente traduc în limbajul hermeneuticii un discurs de tip metafizic. În fond, chestiunea limitei și cea a depășirii limitei sunt probleme metafizice. Momentul

dezvoltat", adică sesizarea întregului acestui act originar în părțile sale. Cf. p. 167: "Das letzte Ziel der psychologischen (technischen) Auslegung ist auch nichts anderes als der entwickelte Anfang, nämlich, das Ganze der Tat in seinen Teilen [...] anzuschauen".

[10] A se vedea Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iași, 1997, pp. 222-223.

[11] Arthur O. Lovejoy, *Marele lanț al ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, traducere de Diana Dicu, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 239-260 (capitolul "Romantismul și principiul plenitudinii").

grec al hermeneuticii ne învaţă că limita înseamnă determinare a ceva, consecinţa lui fiind aceea că limitele interpretării sunt cele pe care le impune lucrul însuşi, prin caracterul lui perfect determinat. Din contră, momentele romantice anunţă posibilitatea depăşirii limitelor determinate, consecinţa lor hermeneutică fiind că limitele interpretării sunt cele conferite de întregul celor existente. Pe de o parte, avem limitele ce determină şi individualizează, iar pe de altă parte limitele ce încercuiesc şi universalizează.

Limitele interpretării

Aşa cum bine ştim, în fiecare interpretare sunt prezente trei instanţe: autorul, textul şi interpretul. Sau, cum s-a mai spus, în fiecare interpretare se intersectează trei intenţii: *intentio auctoris*, *intentio operis* şi *intentio lectoris*. Umberto Eco descrie convingător concurenţa existentă între aceste trei intenţii. El arată că există două programe aflate în dispută, anume cercetarea intenţiei autorului, aşa cum apare aceasta în text, şi încercarea de a descoperi ceea ce textul însuşi spune, independent de intenţiile autorului său[12]. Mai departe, Eco subliniază că acceptarea celei de a doua variante face posibilă o altă opoziţie: pe de o parte, cercetarea textului în raport cu coerenţa lui contextuală, iar pe de altă parte abordarea textului în relaţie cu sistemele de semnificare ale interpretului. Astfel iau naştere cele trei proiecte amintite. Ele pot apărea drept concurente, întrucât întotdeauna unul dintre ele este predominant, eclipsându-le pe celelalte. Aşa cum spune şi Eco, practica interpretării din ultimul secol a mizat foarte mult pe *intentio lectoris*, fapt ce a condus la o explozie necontrolată a sensurilor sau la absenţa oricărui sens.

Cu toate acestea, fiecare interpretare este definită prin toate cele trei intenţii. Din acest motiv, pentru a depista cu exactitate limitele interpretării în genere, trebuie surprinse limitele ce apar datorită autorului, textului şi interpretului. Fiecare dintre cele trei instanţe aduce într-o interpretare câte un set de limite. Care sunt aceste limite? Dacă nu am răspuns încă la această întrebare, am indicat deja calea de

[12] Umberto Eco, *Limitele interpretării*, trad. de Ştefania Mincu şi Daniela Bucşă, Ed. Pontica, Constanţa, 1996, p. 25.

acces către un posibil răspuns. Pe scurt, există limite care determină şi individualizează şi limite care încercuiesc şi universalizează. Cu astfel de limite se prezintă într-o interpretare şi autorul, şi textul, şi interpretul. Rămâne acum să depistăm chiar aceste limite, pentru fiecare caz în parte.

Să ne oprim mai întâi la instanţa autorului şi la limitele sale. Este cunoscut faptul că, în cadrul metafizicii moderne, au fost deseori invocate anumite condiţii obiective ale existenţei şi ale cunoaşterii. Descartes, de pildă, a inventariat actele lui *ego cogito* prin intermediul cărora acesta devine efectiv: îndoiala, înţelegerea, voinţa, afirmaţia, negaţia, imaginaţia şi simţirea. La rândul său, Kant a vorbit despre formele a priori ale sensibilităţii şi ale intelectului, ca acte ale eului transcendental, având menirea de a constitui experienţa şi cunoaşterea. În calitate de condiţii de posibilitate ale experienţei şi ale cunoaşterii, ele prezintă un caracter obiectiv. Pornind de la acest model, au fost mai târziu invocate aşa-numitele supoziţii, drept condiţii de posibilitate ale înţelegerii şi ale interpretării. Conştientizate sau nu, explicite sau doar implicite, ele structurează orice discurs şi orice interpretare. Astfel s-a constituit o variantă în plan hermeneutic a filosofiei transcendentale. Supoziţiile aparţinând unei tradiţii îmi apar drept limite obiective, cu un aspect universal, în absenţa cărora nu este posibil nici un discurs.

Păstrând paralelismul cu filosofia kantiană, trebuie observat faptul că supoziţiile sunt "goale" dacă nu se concretizează într-un cadru mai larg, unde ele dobândesc cu adevărat anumite înţelesuri, tot aşa cum formele a priori kantiene trebuie să se aplice unei experienţe posibile. Acest cadru larg despre care vorbesc a primit diferite etichete: paradigmă (Thomas Kuhn), cadru conceptual (Patrick Suppes), epistemă (Michel Foucault), themata (Gerald Holton), matrice stilistică (Lucian Blaga), cadru mental şi simbolism (Mircea Eliade) etc. Oricum l-am numi, acest cadru larg, conştientizat sau nu, îi impune autorului o concepţie despre lume, pe care o poate avea în comun cu epoca sa, cu tradiţia căreia îi aparţine sau cu o şcoală de gândire la care aderă. Am surprins astfel o a doua limită ce apare la nivelul autorului.

În sfârşit, ar merita amintit faptul că, pe urmele hermeneuticii romantice, Dilthey a invocat imperativ în scrierile sale ideea că orice element al gândirii unui autor trebuie pus în relaţie cu întregul naturii umane. Mai târziu, pe urmele lui Hegel, a vorbit despre spiritul obiectiv, compus din limbaj, stil de viaţă, moravuri, familie stat, drept, societate civilă, la care a adăugat, luând distanţă de Hegel, arta, religia şi filosofia. Aşa cum se observă, toate acestea aparţin spaţiului public, putând fi înţelese drept predispoziţii pe care fiecare dintre noi le actualizează ulterior. Lor li se pot adăuga şi alte determinaţii ce ţin de sfera publică a vieţii, precum: faptul de a fi în lume, existenţa împreună cu celălalt, chiar şi faptul impersonal de a fi (când lumea ne acaparează întru totul), solidaritatea. În acest din urmă sens, constrângerea cea mai importantă pe care spaţiul public o revendică este, în societatea contemporană, absenţa cruzimii. Libertatea privată a fiecăruia nu este limitată de altceva decât de respectul legii şi, în consecinţă, de respectul celuilalt. Toate acestea sunt, în fapt, limite impuse, primite într-o măsură însemnată din exterior.

Dimpotrivă, atunci când este predominant spaţiul privat, devin centrale determinaţiile ce exacerbează libertatea individuală, sub diversele ei forme: identitatea sinelui individual în toate actele lui, posibilităţile şi proiectele sale, alegerile lui libere (conforme propriei sale voinţe), conştiinţa de sine şi înţelegerea de sine, trăirile, intenţiile şi scopurile subiective. Intenţia ultimă a celui ce pariază pe spaţiul privat este aceea de a-şi construi singur propriul sine, cât mai diferit de al semenilor. Ceea ce îl interesează, în cele din urmă, este deosebirea, cu orice preţ, de ceilalţi. Supoziţia acestui mod de a fi este voinţa de diferenţă. Sub semnul acesteia din urmă se află limitele individuale ale autorului.

Să recapitulăm limitele evidenţiate până acum, toate definind acest personaj straniu: autorul. Avem limite ce universalizează, anume supoziţiile, apoi cadrele simbolice ori cele conceptuale în care supoziţiile se concretizează şi, deloc de neglijat, mediile ce compun "spiritul obiectiv", medii prin care se defineşte fiinţa în lume a omului. De asemenea, avem limitele ce individualizează, aparţinând spaţiului privat, limite ce numesc pur şi simplu voinţa de diferenţă a fiecăruia

dintre noi[13]. Toate acestea fac posibilă apariţia pe scena lumii a personajului amintit, autorul.

Nu mai puţin, tot ele sunt cele care definesc un alt personaj principal al actului interpretării, anume interpretul. Căci şi acesta din urmă intervine în actul interpretării cu supoziţiile sale, cu tradiţia, cadrul conceptual ori cel simbolic pe care le asumă, cu moralitatea şi celelalte forme ale spiritului obiectiv, precum şi cu propria sa voinţă de diferenţă (ce ia forma voinţei de a impune propriile sale sensuri). Interpretul se poate comporta faţă de un text în două moduri: îl poate considera un simplu pretext pentru a-şi verifica puterea sa de a impune sensuri, neglijând ceea ce este textul ca atare, sau poate să se retragă pe o poziţie relativistă, renunţând provizoriu la certitudinile sale, în scopul de a lăsa textul să spună ceea ce are de spus. În ambele cazuri sunt prezente, mai mult sau mai puţin, limitele interpretului. Abia atunci când interpretul alege să lase textul să vorbească trebuie luate în serios şi limitele ce aparţin chiar textului.

Pentru început, textul poate fi înţeles ca un eveniment ce se produce în interiorul limbajului. În acest caz, limitele textului sunt chiar limitele limbajului. Aceste limite au fost deja reperate şi riguros teoretizate de autorii ce aparţin filosofiei analitice. Carnap, de pildă, enumera câteva exigenţe ale interpretării: prezenţa cuvintelor cu semnificaţie, respectarea regulilor gramaticale dintr-o limbă determinată şi respectarea regulilor sintaxei logice. O problemă care se iveşte în acest context este aceea de a şti când anume putem spune că un cuvânt are o semnificaţie. Desigur, atunci când se referă nemijlocit la un obiect dat. Însă referinţa la care trimite un cuvânt dintr-un enunţ nu este întotdeauna "de faţă", încât să poată fi arătată în mod direct. În acest caz recurgem, fireşte, la dicţionare şi definim cuvântul respectiv prin alte cuvinte ale căror referinţe sunt prezente imediat. Aşa ne sugerează Schleiermacher, atunci când dezbate despre interpretarea gramaticală. Se întâmplă însă uneori să nu ştim cu precizie care este sensul potrivit al acelui cuvânt pentru contextul în care el apare în text. Sau, la fel de bine, este posibil ca acel cuvânt să nu fie utilizat în

---

[13] Pentru o dezbatere amplă despre limite imuabile şi limite modificabile ale omului, precum şi pentru o veritabilă tablă a limitelor, a se vedea Gabriel Liiceanu, *Despre limită*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

sensul lui propriu. De cele mai multe ori, noi numim lucrurile nu în mod direct, adică utilizând cuvinte care le desemnează prin sensurile lor proprii, ci în mod indirect, uzând de cuvinte ce evocă circumstanţele lucrurilor, adică locul, timpul, relaţia, acţiunea sau înrâurirea lor. Altfel spus, ne folosim de cuvinte ce evocă ideile accesorii pe care le avem despre lucruri, idei ce oferă o imagine a lor mult mai vie decât ideile principale (Du Marsais). Sensul propriu al cuvintelor este o limită ce determină, în vreme ce sensul figurat este o limită ce încercuieşte, surprinzând lucrul desemnat în întregul raporturilor sale. Cum mai este posibilă interpretarea, în astfel de cazuri? Aflăm un răspuns la această chestiune în lucrarea amintită a lui Umberto Eco. El arată că pentru situaţiile menţionate este necesar accesul la un cifru al mesajului transmis, prin care aflăm sensul cuvintelor ce îl compun, sau la o interpretare convenţională deja existentă pentru cazurile de acel fel sau, în cele din urmă, la un simbolism în care să poată fi integrat mesajul respectiv[14]. O limită determinată a textului – semnificaţia cuvintelor – este astfel pusă în relaţie cu alte limite, precum cifrul, convenţia şi simbolismul.

Ca eveniment produs în sfera limbajului, textul este text pentru un subiect, adică pentru un autor sau un interpret. Astfel, el îşi manifestă două aspecte distincte, cel public, comun, şi cel privat. Aspectul public al limbajului este vizibil în special prin structurile gramaticale şi prin felul în care imprimă o anumită formă minţii omeneşti. Prin aspectul lui privat, limbajul este altceva decât un mijloc adecvat de comunicare. Cel care preferă spaţiul privat se desparte cu nonşalanţă de regulile şi reprezentările pe care limbajul le impune, din cauza faptului că sunt comune tuturor. Le vede ca pe nişte constrângeri inutile, menite să-i diminueze libertatea individuală. Din acest motiv, preferă ideile accesorii, şi deci limbajul figurat. El caută în permanenţă să ia distanţă faţă de metaforele deja impuse şi să propună altele noi, specifice doar lui.

Textul mai trebuie înţeles şi ca parte dintr-o operă. Limitele textului sunt acum chiar limitele operei. Astfel, accesul la sensurile textului este dependent de înţelegerea operei în întregul ei. Aşa cum precizează Ricoeur, opera presupune o formă de codificare (de

[14] Umberto Eco, *op. cit.*, pp. 8-9.

exemplu, încadrarea ei într-un gen literar) şi un stil[15]. Opera este deci o limită a textului, iar ea poate fi explicitată prin alte două limite, una ce universalizează, codul, şi una ce individualizează, stilul.

De asemenea, textul trebuie înţeles ca scriitură, după cum aflăm de la acelaşi Paul Ricoeur. O dată cu acest înţeles devine întru totul clar faptul că intenţiile textului nu sunt reductibile nici la intenţiile autorului, nici la cele ale interpretului. Şi aceasta, întrucât textul scris poate spune altceva – mai mult ori mai puţin – decât îşi propune să spună autorul sau decât înţelege cititorul. Textul propune o lume a sa, ireductibilă la lumea reală, şi devine oarecum autonom faţă de contextul originar, fapt ce permite lectura lui şi în alte contexte[16]. Limitele textului sunt deci şi limitele scrierii, mai precis lumea pusă în scenă de textul scris.

Limitele interpretării sunt, aşa cum am arătat, limite ale autorului, ale textului şi ale interpretului. Identificarea acestora impune concluzia că interpretarea nu mai poate fi văzută drept un act secund al filosofiei. O dovadă este faptul că limitele reperate sunt veritabile principii ale filosofiei de acum. Cu ajutorul lor se poate construi la fel de bine o hermeneutică şi o metafizică. Ele sunt, în fond, nişte răspunsuri la întrebări respectabile cel puţin prin vârsta lor, anume: "ce?" şi "cine?". Sau, mai curând, nişte întrebări bine formulate care le adâncesc pe acestea, şi astfel mai degrabă puncte de plecare decât de sosire.

---

[15] Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, trad. de Vasile Tonoiu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 99.
[16] *Ibid.*, pp. 102-106.

Jürgen MITTELSTRASS

EXISTĂ LIMITE ALE CUNOAŞTERII?

Are There Any Limits of Knowledge ?
(Abstract)

The author considers that there are always limits to our knowledge. In this respect, he mentions the limits of some human resources – *like economical ones, or the ethical limits of the use of descoveries (these last ones being normative limits, related to our moral and juridical duties), as well as epistemical limits (like the error, the wandering of mind etc.). All of the above support both a positive interpretation and a negative one.*

Adesea limitele au în sine ceva amenințător şi totodată fascinant. Ele ne aduc în față finitudinea noastră şi totodată ne provoacă să o depăşim. Acest lucru nu este valabil numai pentru cotidian, pentru experiența noastră obişnuită, ci şi pentru ştiință, pentru legătura intelectului epistemic cu ştiința. Pe lângă întrebările despre esența cunoaşterii şi naşterea acesteia, întrebarea privind limitele cunoaşterii şi depăşirea lor au fost dintru început o temă centrală a filosofiei şi a ştiinței însăşi. Ne putem imagina în acest caz, intelectul omenesc asemeni unei lămpi: unde lumina sa ajunge, ajunge şi ştiința, unde lumina sa nu ajunge, acolo rămne întuneric. Cunoaşterea se limitează oarecum pe sine însăşi, fiindcă intelectul este de o rază limitată de acțiune.

Opusă unei asemenea reprezentări a finitudinii cunoaşterii noastre este o cu totul altă reprezentare, anume aceea a unei desăvârşiri sau perfecționări a cunoaşterii. Limite ale cunoaşterii, ar putea de asemenea să însemne că ştiința se opreşte acolo unde totul se ştie, acolo unde lumea i-a descoperit totul intelectului, tot ceea ce este de descoperit. În acest caz, limitele ar pierde aspectul lor înspăimântător; ele n-ar mai fi o dovadă a eşecului intelectului omenesc, ci, dimpotrivă, o dovadă a triumfului său.

De fapt, istoria ştiinţei cunoaşte multe exemple pentru această concepţie. În 1754, Denis Diderot scria: "Aş vrea să mă asigur că în Europa, înaintea scurgerii unui secol nu se numără mari matematicieni. această ştiinţă va rămâne imediat fixată acolo unde au lăsat-o Bernoulli, Euler, Maupertius, Clairant, Fontaine, d'Alembert şi Lagrange. Ea pare a fi atins coloanele lui Hercule. Nu se va putea merge mai departe. Operele ei vor dăinui în secolele următoare, asemeni acelor piramide egiptene, ale căror blocuri de piatră acoperite cu hieroglife trezesc în noi o idee înfiorătoare despre putere şi mijloacele oamenilor care le-au construit".

Matematica şi fizica ar fi desăvârşite; ştiinţa şi-ar fi îndeplinit misiunea, ele ar deveni asemeni piramidelor, mărețe piese dintr-o expoziţie.

Absolut asemănător se exprimă în anii '70 ai secolului XX un foarte influent fizician american: "Este posibil, având în vedere fizica elementară (*Grundlagenphysik*), ca ea să devină odată desăvârşită, nu există decât un univers de cercetat şi fizica nu poate, spre deosebire de matematică să înveţe continuu prin pure sondări (?) spirituale la nesfârşit. Raportarea logicii la chimie şi alte ştiinţe este astfel încât fizica va deveni primul capitol închis. În domeniul care se caracteriza mai devreme ca o complexitate organizată ar putea rămâne unele probleme nerezolvate, dar acestea vor trece în contul biofizicienilor şi astrofizicienilor. Fizica elementară va fi încheiată, aşa cum se întâmplă astăzi cu geometria euclidiană". În acest caz, limitele cunoaşterii nu ar fi, de asemenea, limitele impuse intelectului, ci expresia triumfului său asupra naturii.

Împotriva imaginii unei ştiinţe desăvârşite sau care poate ajunge la desăvârşire stă mărturie experienţa oamenilor de ştiinţă, conform căreia apar mari probleme o dată cu oricare problemă ştiinţifică nerezolvată, noi întrebări o dată cu răspunsul dat uneia, o nouă necunoaştere, o dată cu orice cunoaştere dobândită. Această experienţă poate fi redată sub forma unei imagini: cunoaşterea ştiinţifică este o sferă care pluteşte în universul necunoaşterii şi care devine mereu mai vastă. O dată cu creşterea sa, îşi măreşte aria şi o dată cu aceasta se maplifică şi punctele de contact cu necunoscutul.

Această imagine, care nu cunoaşte reprezentarea unei limitări a cunoaşterii, permite două interpretări, dintre care una poate fi caracterizată drept interpretare optimistă iar alta drept o interpretare pesimistă. Interpretarea pesimistă sus-menţionată ar fi: Dacă raza sferei este cea care reprezintă cunoaşterea, atunci, la creşterea sferei, suprafaţa se măreşte mai repede decât raza, şi anume cu puterea a 2-a. Prin urmare, necunoaşterea sporeşte mai repede decât cunoaşterea sau, altfel formulat: cercetare ştiinţifică produce o mai rapidă creştere a necunoaşterii decât a cunoaşterii. Un rezultat uluitor, dar absolut corect. În interpretarea optimistă, nu raza, ci volumul sferei ar fi cel care simbolizează cunoaşterea. Dacă sfera se măreşte, atunci volumul său se măreşte mai rapid decât suprafaţa sa, anume cu raza la puterea a 3-a. În acest caz, cercetarea ştiinţifică produce totuşi întotdeauna mai multă necunoaştere, dar în ciuda acestui fapt, şi cunoaşterea ar creşte decât necunoscutul.

Pentru care interpretare a sferei noastre a cunoaşterii se optează, este clar, în orice caz, în această imagine şi poate şi în experienţa omului de ştiinţă: cunoaşterea care sporeşte nu face lumea încă necunoscută, încă necercetată, ceva mai mică, ci chiar mai mare. sarcinile cercetării cresc o dată cu creşterea ştiinţei; necunoaşterii nu-i mai sunt puse limite. N-ar exista nici limite pe care să le asalteze zadarnic intelectul epistemic şi nici limite care să formeze contururi pentru ceva desăvârşit. Prin urmare, răspunsul la întrebarea dacă există limite ale cunoaşterii ştiinţifice sună astfel: Nu. (?)

Cine răspunde negativ la întrebarea despre limitele cunoaşterii ştiinţifice îşi atrage nu numai replica reprezentanţilor tezei finitudinii – imperiul cognoscibilităţii ştiinţifice este finit, deci şi ştiinţa însăşi este finită –, ci are într-un anumit sens împotriva lui intelectul comun şi intelectul filosofic.

Pentru intelectul comun, existenţa limitelor este ceva normal. Orice fericire are un sfârşit, orice posibilitate este limitată de o imposibilitate, alături de dorinţele împlinite sălăşluiesc cele neîmplinite. Pentru intelectul filosofic, existenţa limitelor este iarăşi ceva foarte plauzibil şi în plus fascinant – acolo unde nu există limite, nu există nici o reflecţie, nici o meditaţie profundă asupra limitelor şi în această meditaţie intelectul filosofic a văzut întotdeauna o problemă esenţială.

Acest lucru este văzut la fel de istoricul ştiinţei. Într-o carte apărută în 1932 despre ideea progresului ştiinţific se spune astfel: "Ştiinţa a progresat neîntrerupt de-a lungula trei sau patru secole; fiecare nouă descoperire a condus spre o nouă problematică şi spre noi metode de rezolvare. Dar: Cum am putea fi siguri dacă progresul nu va atinge într-o zi un punct mort, nu pentru că ştiinţa s-a desăvârşit, ci pentru că sursele noastre de cercetare sut epuizate – fiindcă, de exemplu, instrumentele ştiinţei au atins limitele perfecţiunii dincolo de faptul imposibil de dovedit că nu pot fi întreprinse noi îmbunătăţiri sau pentru că noi avem de a face cu forţe (ca în cazul astronomiei) despre care în opoziţie cu gravitaţia noi nu deţinem nici o experienţă sensibilă (?). În acest caz, limitele apar în sens negativ, anume ca nedorite îngrădiri ale cunoaşterii ştiinţifice. Filosofia modernă a ştiinţei abordează aceste întrebări de obicei în legătură cu ştiinţele naturii, în forma a două teze.

1. Teza despre epuizarea completă sau asimptotică a naturii. Aceasta ar corespunde tezei finitudinii, dacă aici finitudinea este înţeleasă ca desăvârşire. Conform acestei teze, istoria descoperirilor ştiinţifice ar fi sau absolut încheiată sau ar trece cândva într-o apropiere asimptotică de ceea ce se poate în genere cunoaşte. Locul inovaţiilor ar fi preluat de finisări şi precizări. prin urmare, ştiinţa nu va mai avea cândva nici un viitor fiindcă – repet – tot ceea ce ar trebui descoperit ar fi descoperit şi tot ceea ce merită explicaţii ştiinţifice ar fi explicat.

2. Teza despre epuizarea completă sau asimptotică a capacităţilor de informare. Această teză este susţinută de istoricul ştiinţei. Aşadar, posibilităţile de informare ar fi sau absolut limitate sau ar trece cândva întro asimptotică apropiere de limitele absolute ale informaţiei. Şi în acest caz ar apărea deci, în esenţă, finisări şi precizări în locul inovaţiilor. Ştiinţa şi-ar fi epuizat propriile sale posibilităţi de cercetare şi de articulare, între ea şi o natură posibil neepuizată s-ar afla o insurmontabilă barieră a informaţiei. Dincolo de această barieră nu poate să pătrundă decât *science-fiction*...

Întrebarea dacă "Progresul ştiinţific are încă viitor?" este aşadar numai aparent paradaxolă. La ea nu se poate de fapt răspunde în limitele celor două teze citate. Acest lucru reprezintă deja un indiciu

cu privire la rolul scopurilor în ştiinţă. Şi anume, dacă cercetarea nu este determinată numai de nivelul atins de ea la un moment dat, ci şi de scopurile interne sau externe cu care ea se află în legătură, reprezentarea unui sfârşit al progresului ştiinţific ar cuprinde nu numai afirmaţia: "Trebuie să ştim tot ce se poate şti"., ci şi afirmaţia: "Noi cunoaştem toate scopurile pe care le-am putea avea". Dar numărul lor este efectiv nelimitat, respectiv nelimitabil. Pentru a putea răspunde la întrebarea dacă "Progresul ştiinţific mai are un viitor?", ar trebui într-un anumit fel să ştim deja ce anume nu ştim, să ştim ceea ce numai progresul sau eventual absenţa lui ar putea să indice. Acest lucru atinge şi întrebarea dacă sfera noastră a cunoaşterii se rostogoleşte în finit sau în infinit.

Cu toate acestea, un lucru îl putem şti: *resursele* noastre sunt limitate. Ele nu mai ajung prea mult timp pentru a oferi ştiinţei ceea ce aceasta necesită, având în vedere creşterea sa şi bogăţia sa de idei. Multe stau mărturie faptului că, cu cât mai radical este nivelul progresul atins, cu atât mai multe mijloace trebuie alocate pentru a realiza un progres echivalent. Cu câţiva taleri în trecut se putea pune lumea în mişcare, inclusiv lumea ştiinţifică. Astăzi, acesteia îi este alocat deja un substanţial procentaj din PIB. Este suficient să nu ne gândim decât la construcţia şi exploatarea marilor acceleratoare de particule în fizică, care înghit sume exorbitante. Astfel, la descoperirea aşa-numitului Top Quark au lucrat 450 de oameni de ştiinţă din 35 de institute aproape 20 de ani şi au fost înghiţite multe miliarde. Întrebarea despre *folosul* limitelor poate fi pusă şi în ştiinţă. În orice caz, este clar că progresul însuşi se limitează, când costurile sale cresc mai repede decât beneficiile sale. Survin şi alte limite, de exemplu, limitele etice. Astăzi, acestea devin clare, în primul rând în domeniul medicinii reproducerii şi al tehnicii genetice. Întrebarea este dacă *ne este permis* să facem, ceea ce *putem* face, de pildă, intervenţia în codul genetic al omului, sau clonarea omului. Pe lângă acestea, există limite etice ale progresului ştiinţific şi tehnologic, în genere acolo unde acest progres, în loc să îmbunătăţească condiţiile de viaţă, se întoarce împotriva omului, îl ameninţă şi îl deformează. O ameninţare şi o deformare a omului se produce acolo unde omul nu este văzut decât ca mijloc, nu ca persoană, acolo unde inviolabilitatea demnităţii umane

nu mai este garantată. Fizicianul Max Born îşi aminteşte: "Când eram tânăr, puteai fi om de ştiinţă pur şi simplu, fără a te interesa prea mult de aplicaţii, de tehnică. Acest lucru nu mai este astăzi posibil. Fiindcă cercetarea naturii este indestructibil corelată cu viaţa socială şi politică. Fiecare cercetător al naturii eate astăzi un element al sistemului tehnic şi industrial în care el trăieşte. Astfel, el trebuie să poarte o parte din răspunderea pentru utilizarea raţională a rezultatelor cercetării sale". În 1948, A. Einstein, în acest context, este mai sceptic: "Tragedia omului modern constă în faptul că el a creat pentru sine însuşi condiţiile elementare de existenţă pentru care el, din cauza dezvoltării sale filogenetice, nu este suficient de matur"; este vizat faptul că impulsurile sistemului nervos vegetativ sunt mai puternice decât controlul sistemului nervos central.

Întrebarea despre limitele cunoaşterii ştiinţifice, într-un caz concret, se pune altfel decât cea despre limitele cunoaşterii în genere. În cazul limitelor economice este vorba de limitele factice (banii nu ajung), în cazul limitelor etice este vorba de limitele normative (obligaţia morală şi juridică limitează posibilitatea). Că nu este întotdeauna uşor să se răspundă la întrebarea privind limitele economice şi etice, rezultă din faptul că, în cazul limitelor economice, trebuie stabilite priorităţile; în cazul limitelor etice, se amestecă lucruri care ţin de *Weltanschauung* cu cele ştiinţifice şi etice. Apoi, omul nu este o fiinţă perfectă, nu numai din perspectiva gnoseologică, ci şi din cea economică şi etică.

Dacă aceste reflecţii expuse aici sunt exacte, atunci se poate răspunde de fapt la întrebarea: "Există limite ale cunoaşterii?", formulată aici în primul rând ca întrebarea: "Există limite ale ştiinţei?". Astfel, în sens economic şi etic se poate răspunde cu un clar *da*, chiar dacă în cazul eticii nu este întotdeauna simplu. În sens gnoseologic se poate răspunde printr-un la fel de clar *nu*, eventual limitat de indicaţia că numai progresul ştiinţific însuşi sau absenţa sa pot arăta dacă intelectului epistemic îi sunt puse de fapt limite exterioare şi interioare.

De altfel, gândirea ştiinţifică se redescoperă pe sine mereu, se realizează în operele sale şi se distruge pe sine cu operele sale. Simbolul ştiinţei este Phoenix, aşa cum bufniţa este simbolul filo-

sofiei. Ştiinţa se creează pe sine însăşi şi ceea ce ea a văzut. Ştiinţa trăieşte din efemeritatea cunoaşterii, filosofia din nemurirea ei. Mai bine spus: din infinitatea reflecţiei, care se întâlneşte meru cu sine însăşi, în vreme ce ştiinţa uită şi descoperă.

Dacă aceste enunţuri îi sună cuiva prea speculativ, prea filosofic, i se poate oferi o formulare mai simplă, dar echivalentă. Conform acesteia, cunoaşterea ştiinţifică trece constant drept nedesăvârşită şi incompletă, dar nu în sensul unui defect – o reprezentare de acest gen ar presupune tocmaii că desăvârşirea şi completitudinea ar putea fi atinse –, ci în sensul unei deschideri principiale a cunoaşterii ştiinţifice. Cu aceasta, paradoxal formulat, nelimitarea cunoaşterii se află cuprinsă tocmai în limitarea sa, adică în imperfecţiunea şi caracterul său revizuibil. Şi aici ar fi de amintit încă o dată sfera noastră a cunoaşterii. Ea pluteşte în universul necunoscutului şi devine permanent mai amplă, astfel încât punctele sale de contact cu necunoscutul, de asemenea se amplifică. Sau, altfel formulat: limitele ştiinţei sunt *sau* limite ale erorii – intelectul epistemic se rătăceşte în propria sa ineficienţă, *sau* limite economice – progresul ştiinţific nu mai poate fi finanţat, *sau* limite *etice* care, aşa cum s-a spus, mereu sunt puse, mai precis; ca limite care *trebuie* puse, dacă progresul ştiinţific se întoarce împotriva omului însuşi. În orice caz, oricare etalon al ştiinţei este unul practic, nu teoretic, chiar şi acela care pune limita progresului (economic şi etic). Erorile se dovedesc a fi normale, resursele finite, normale etice limitative, fără ca acestea să fie corelate cu însuşiri insurmontabile ale obiectului gândirii sau ale subiectului epistemic. dar asta înseamnă că ştiinţa are foarte probabil limite practice dar nu teoretice. Şi acest fapt reuneşte umanul şi divinul în ştiinţă.

Secțiunea a III-a

REPERE ÎN ISTORIA INTERPRETĂRII

Petru IOAN

LOGICĂ ŞI HERMENEUTICĂ: O „CONFRUNTARE“ EXTENSIONALĂ

Logic and Hermeneutics: an Extentional "Confrontation"
(Abstract)

Logic and hermeneutics are fields in a continous process of resignification and redimentioning, and they manifest themselves dually as theories (and sistematic explanations), as well as methods or procedures in the analysis of various discourses.
Beyond any intentions, more or less honored, beyond any predilections or emphatic assertions, logics and hermeneutics are two semiotic technologies.
In a time when language problems are brought back into attention and a taste for interpretation is rediscovered, the two domains combine their vectors of textual processing. One could speak, therefore, about at least two kinds of logics (among them there are the hermeneutical logic, or the logic of convention). At the same time, one could also refer to at least two types of hermeneutics (one of which is the logic hermeneutics, represented by the hermeneutics of intersubjective decriptic analysis).

Instrument (*organon*) al filosofiei prime şi al celorlalte ştiinţe teoretice, al ştiinţelor practice şi al celor poetice (în concepţia lui Aristotel şi a tradiţiei peripatetice), parte a filosofiei, alături de „fizică“ (sau ontologie) şi de etică (la stoici şi la elenişti, în genere, dar şi la un John Locke, în zorii epocii mo-derne), filosofia însăşi (la Hegel, spre exemplu, la Ştefan Lupaşcu şi la alţii), sau ştiinţă

pozitivă, înda-torată matematicii (ca multe alte ştiinţe) şi îndatorînd, la rîndu-i, matematica (în cazul logiciştilor), ori fi-zica (conform viziunii neoraţionaliste a lui Ferdinand Gonseth), logica ni se pre-zintă, astăzi, ca un concept „despicat“ şi „fisurat“, ca un termen, dacă nu aporetic, în orice caz controversat.

În necontenită resemnificare, „canonul“ gîndirii (cum i se spunea logicii pe timpul lui Epicur) se pretează, fără motive de împo-trivire, la un examen de tip hermeneutic, aşa cum s-a pretat la un examen de tip „fenomenologic“ prin *Critica raţiunii logice*, a lui Edmund Husserl (1929), şi a impus, cam din acelaşi timp, reflecţii metalogice.

La rîndu-i, *hermeneutica* suportă şi reclamă o redimensionare logică. Deşi şi-a extins sfera de pre-ocupări (de la înţelegerea textelor biblice[1] şi a discursului teologic, la explicitarea altor forme[2] de înscri-suri), deşi nu s-a complăcut la nesfîrşit în rolul de „apendice al filologiei“[3] sau de ştiinţă auxiliară, cu uti-litate doar în cazul pasajelor obscure (ci a tins să devină o procedură generală de analiză a

---

[1] Origene (185-251 / 252 / 253 / 254) este autorul primului „mic tratat de hermeneutică biblică“ (păstrat atît în *Filocalia* acestuia, cît şi în cartea a IV-a a tratatului *Peri Archon / De principiis* (*Despre principii*), iar Johan Conrad Dannhauer (în secolul al XVII-lea) este autorul primei scrieri moderne în titlul căreia figurează termenul de „hermeneutică“ (este vorba de *Hermeneutica sacra, sive methodus exponendarum sacrarum literarum*, apărută la Augsburg, în 1654). După Wilhelm Dilthey, sfîrşitul hermeneuticii *eclesiastice* (la modul axiologic !) şi începutul hermeneuticii *istorice* sînt marcate de către Sigmund J. Baumgarten, prin *Unterricht von der Auslegung der Heiligen Schrift: Compendium der biblischen Hermeneutik* (Halle, 1742) şi prin *Ausführlicher Vortrag der biblischen Hermeneutik* (Halle, 1769). Pentru avatarurile exegezei biblice într-o evoluţie de ansamblu a metodologiei interpretării, cf., între altele, Georges Gusdorf, *Les origines de l'herméneutique*, Payot, Paris, 1988.

[2] Arta comprehensiunii – va admite Wilhelm Dilthey (*Origines et développement de l'herméneutique*, 1947, pp. 319-340, în volumul 1 din *Le monde de l'esprit*, trad. M. Rémy, Aubier, Paris, 1947, reprodus în: Denis Hollier éd., *Panorama des sciences humaines*, Le point du jour, Paris, 1973, p. 46) – „gravitează în jurul interpretării mărturiilor umane pe care le conservă scriitura“, fie că este vorba de înscrisuri propriu-zise, de picturi şi de sculpturi, de însemne arheologice, ori de alte obiectivări ale experienţei trăite.

[3] H. Patsch, *Friedrich August Wolf und Fridrich Ast: Die Hermeneutik als Appendix der Philologie*, în: U. Nassen (ed.), *Klassiker der Hermeneutik*, Paderborn, 1982, pp. 71-107.

textelor), deşi a dorit să evolueze ca un ghid al interpretării oricărui fel de discurs (inclusiv a celui vorbit, sau rostit), her-meneutica are a depăşi conflictul interpretărilor în chiar cîmpul conştiinţei sale de sine.

Ca fundament al unor hermeneutici speciale, cum a conce-put-o – în orizontul „doctrinei artistice a gîndirii" – un Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834), hermeneutica cu „h" mare s-a voit, prin Wilhelm Dilthey (1833-1911), spre exemplu, o cale în obţinerea „validităţii universale a interpretă-rii", dar o astfel de cale – vizată prin „critica raţiunii istorice"[4], iar apoi prin „critica raţiunii teleologice" – nu s-a dovedit nici scurtă şi nici ferită de riscuri.

După Paul Ricoeur, o „cale scurtă" a interpretării ar fi cea a „intuirii de sine, prin sine", dar ea ne rămîne închisă, sau este, poate, la fel de iluzorie ca şi „conştiinţa imediată de sine".

Permeabilă fiindu-ne doar „calea lungă, a interpretării sem-nelor"[5], se întîmplă că prin respectiva mediatizare nu putem ajunge la o *hermeneutică generală* (la o *teorie generală a interpretării*, sau la un *canon general al exegezei*), ci doar la *teorii* sau *arte hermeneutice* opuse[6] cu privire la regulile explicitării şi ale resemnificării faptelor de conştiinţă[7].

Starea precară a hermeneuticii ca ştiinţă ce aspiră la maximă generalitate este subliniată, după ob-servaţiile autorului menţionat, de

[4] H. Holborn, *Wilhelm Dilthey and the Critique of Historical Reason*, „Journal of the History of Ideas", 11, 1950, pp. 93-118; M. Ermarth, *Wilhelm Dilthey: „The Critique of Historical Reason"*, Chicago, 1978; B. E. Jensen, *The Role of Intellectual History in Dilthey's „Kritik der historischen Vernunft"*, „Dilthey-Jahrbuch", 2, 1984, pp. 65-91; H. U. Lessing, *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft: Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Freiburg, 1984; F. Rodi, *Diltheys Kritik der historischen Vernunft-Program oder System ?*, „Dilthey-Jahrbuch", 3, 1985, pp. 140-165; etc.

[5] Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Editions du Seuil, Paris, 1969, p. 260; apud: D. Hollier, *loc. cit.*, p. 48.

[6] H. Steinthal, *Die Arten und Formen der Interpretation*, 1878 etc.; J. M. Robinson, and J. B. Colb, Jr. (eds.), *The New Hermeneutics*, New York, 1964; respectiv: J. Hörisch, *Die Wut des Verstehens: Zur Kritik der Hermeneutik*, Frankfurt, 1988; A. Molinaro (ed.), *Il conflitto delle ermeneutiche*, Roma, 1989 etc.

[7] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 313; apud D. Hollier, *loc. cit.* Cf. şi: Y. P. Bres, *Ricoeur: Le règne des herméneutiques ou „un long détour"*, „Revue philosophique de la France et de l'Etranger", 94, 1969, pp. 425-429.

însuşi conflictul interpretărilor conştiinţei. Aceeaşi secvenţă psihică, ace-laşi fapt de conştiinţă, respectiv „acelaşi joc de simboluri" poate suporta – în concepţia lui Paul Ri-coeur[8] – „două feluri de interpretări": o interpretare analitică şi regresivă, mobilizată de resurgenţa incon-ştientului infantil (în cazul psihanalizei lui Sigmund Freud); o interpretare sintetică şi progresivă, preo-cupată de emergenţa stadiilor spiritului (în cazul fenomenologiei de tip hegelian). Nu fără legătură cu defi-citul de rigurozitate[9] la care ne referim s-a ajuns la o „critică a raţiunii hermeneutice", s-au făcut primele evaluări în orizontul deconstrucţiei[10], s-au aprofundat „interpretările hermeneuticii"[11], după cum s-au conturat şi primele reflecţii metahermeneutice[12].

Problematice fiind din punctul de vedere al încadrării în disciplina conceptului general şi univoc, atît *logica*, cît şi *hermeneutica* se manifestă dual.

În accepţie originară, respectivele ştiinţe sînt discipline sermocinale, adică *metode*[13] şi *proceduri* de analiză a discursului de

[8] Paul Ricoeur, *Herméneutique des symbols et réflexion philosophique*, II, în: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Ed. du Seuil, Paris, 1969; apud D. Hollier, *loc. cit.*, pp. 49-50. Cf. şi: P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essais sur Freud*, Paris, 1965.

[9] *L'herméneutique comme science rigoureuse* se intitulează studiul pe care îl dedică italianului Emilio Betti (1890-1968) J. Grondin, în „Archives de philosophie", 53, 1990, pp. 177-198.

[10] H. J. Silverman, *Phenomenology: From Hermeneutics to Deconstruction*, „Research in Phenomenology", 14, 1984, pp. 19-34; H. J. Silverman, and D. Ihde (eds.), *Hermeneutics and Deconstruction*, New York, 1985; J. D. Caputo, *From the Deconstruction of Hermeneutics to the Hermeneutics of Deconstruction*, în: H. J. Silverman, A. Mickunas, T. Kisiel, and A. Lingis (eds.), *The Horizons of Continental Philosophy: Essays on Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty*, Dordrecht, 1988, pp. 190-204.

[11] T. M. Seebohm, *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft*, Bonn, 1972.

[12] Cf.: D. C. Hoy, *The Critical Circle: Literature, History, and Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, 1978; D. Ihde, *Interpreting Hermeneutics: Origins, Developments and Prospects*, „Man and World", 13, 1980, pp. 325-343; R. J. Howard, *Three Faces of Hermeneutics: An Introduction to Current Theories of Understanding*, Berkeley, 1982 etc.; respectiv: H. Kimmerle, *Metahermeneutik. Applikation: hermeneutische Sprachbildung*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche", 64, 1967, pp. 221-235.

[13] Un discurs asupra metodei exegezei este *Tractatus theologico-politicus* (din 1670), al lui Baruch Spinoza (1632-1677), iar *Hermeneutics as Method (Philosophy and Critique)*, este subtitlul antologiei *Contemporary Hermeneutics*, pe care o realizează

un anume fel, încît sintagmei platoniciene „*tékhne hermeneutiké*" (menționată, printre alte arte, de exemplu, în dialogul *Politicul*, sau *Omul politic*[14], 260 d., și devenită în latină *ars interpretandi*) îi vor consona, în timp, numeroase prezentări ale „tehnicii corectei interpretări"[15] și ale „tehnicii corectei înțelegeri" (*Kunstlehre des Verstehens*, la Friedrich Schleiermacher), așa cum termenului aristotelic de *organon* (instrument) i se vor conforma, de-a lungul veacurilor, mai multe „noi instrumente" ale „explicării naturii" (Francis Bacon), ale „cercetării și indicării adevărului" (Johann Heinrich Lambert), ori ale demonstrației și ale fundamentării logice a cunoștințelor (Gottfried Wilhelm Leibinz, George Boole, Augustus de Morgan, Gottlob Frege, Charles Peirce și ceilalti reprezentanti ai di-recției logiciste și matematiste).

Aceleași discipline (*logica* și, respectiv, *hermeneutica*) ajung să se prezinte, însă, și ca *teorii* (sau chiar ca *ideologii*[16]), în măsura în care țintesc spre „eliberarea" semnificantului (ca în cazul logicii formalizate, de tip matematic), ori spre valorizarea „referinței la lume" (cum i se întîmplă hermeneuticii suprapuse ontologici prin racordarea la acceptiile ființei și ale ființării umane, prin interesul față de tîlcul libertății[17], prin sensibilizarea pentru sensurile indivi-

[14] Cf.: Platon, *Opere*, VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 402

[15] *Introducere la interpretarea corectă a discursurilor scrise și raționale* (*Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*) se intitulează prezentarea hermeneuticii de către Johann Martin Chladenius (Leipzig, 1742), iar *Etica interpretării* (respectiv *Étique de l'interprétation*) este titlul sub care s-a tradus în franceză (Découverte, Paris, 1991) prezentarea hermeneuticii de către G. Vattimo.

[16] *Hermeneutik und Ideologiekritik* se intitulează antologia realizată la Suhrkamp (Frankfurt a. m.), în 1971, cu texte din Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Hans-Georg Gadamer, R. Bubner și alții.

[17] F. Rosso, *Ermeneutica comme ontologia della libertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*, Millano, 1980.

dualității[18], prin atenția față de înțelesul facticității[19] și față de înțelesul altor determinări subiacente).

Raportate direct la „universul de semne“ (adică la discurs sau la text și la lumea acestora), și *logi-ca* și *hermeneutica* se regăsesc în universul semioticii – „supraștiința“ ce avea să integreze, prin Charles Sanders Peirce (1839 - 1914) și prin continuatorul său Charles Morris, disciplinele „liberale“ alcătuitoare ale triviumului medieval: gramatica, retorica și dialectica. Într-un fel sau altul, cele două tehnici analitice sînt mobilizate de pluralitatea și de divergența sensurilor, de variabilitatea semnificațiilor și de relativitatea interpretărior, încît pare de neînțeles absența termenului „hermeneutică“ din, altminteri, re-marcabilul *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, al lui Oswald Ducrot și Tzvetan Todorov[20], după cum pare de neînțeles absența unui articol despre *herme-neutică* în *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*[21], al lui Oswald Ducrot și Jean-Marie Schaeffer, ori din masiva *The Encyclopedia of Philosophy*[22].

Raportate indirect la lume, una dintre disciplinele în atenție vizează inclusiv *realitatea naturală* și *sensul obiectiv* (cazul logicii, ca „fizică a obiectului oarecare“ și ca știință *vi formae* a totalităților, a fe-nomenelor, a proceselor, a spațiului și timpului etc.), pe cînd cealaltă urmărește cu predilecție *isto-ria umană* și *sensul trăit*, evoluînd ca „hermeneutică a afectelor“, în cazul lui August Hermann Fran-cke[23] (1663 - 1727), ori ca „artă de a înțelege manifestările vitale

[18] H. Anz, *Hermeneutik der Individualität: Wilhelm Diltheys hermeneutische Positions und ihre Aporien*, în: H. Birus (ed.), *Hermeneutische Positionen: Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer*, Göttingen, 1982, pp. 59-88.
[19] J. Grondin, *Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik*, în: D. Pappenfuss und O. Pöggeler (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Frankfurt, 1990-1991, pp. 163-178.
[20] Editions du Seuil, Paris, 1972.
[21] Seuil, Paris, 1995.
[22] Apărută în 8 volume, la New York, sub redacția lui Paul Edward, în 1967.
[23] A. H. Francke, *Manductio ad lectionem Scripturae Sacrae* (Halle, 1693); Idem, *Praelectiones hermeneuticae ad viam dextre indagandi et exponendi sensum Sacrae Scripturae* (Halle, 1717-1723). Cf. și Wilhelm Dilthey, *Die hermeneutische Lehre des*

fixate într-un mod durabil" (după Wilhelm Dilthey[24]) şi ca mod de desluşire a „comprehensiunii tacite", inerente *Dasein*-ului (în concepţia lui Martin Heidegger[25]).

Încercînd o delimitare pe verticala nivelurilor textualităţii şi ale discursivităţii, am putea spune că logica este o abordare preponderent *frastică* (urmărind, cu predilecţie, structura propoziţiei şi relaţiile dintre propoziţii în cadrul frazei), pe cînd hermeneutica este în mod preponderent o tehnică *transfrastică* (mizînd pe resursele macrotextului şi pe înţelesul unităţilor mai mari de discurs).

Împotriva unui asemenea partaj vin, însă, prezumţii ca cele ce vor fi prezidat *Hermeneutica* Sta-giritului („*a spune ceva despre ceva înseamnă, deja, a spune altceva, a interpreta*" !), ori replici mai recente ale analiticii discursive ce fac şi din logică (nu numai din retorică, din poetică, din stilistică, ori din hermeneutică) o ştiinţă macrotextuală şi hipersemiotică.

Dacă ne aşezăm pe orizontala formelor discursivităţii, am fi tentaţi să asociem *logicii* raţiunea te-oretică şi cercetarea teoretică, respectiv discursul explicativ, al ştiinţelor „nomotetice" („exacte", „generalizatoare", sau „dure"), antrenate în cunoaşterea realităţii naturale, la fel cum sîntem înclinaţi să-i asociem discursul tehnologic, ori discursul cosmologic.

Tot astfel, am fi încurajaţi să rezervăm hermeneuticii *toto genere* raţiunea practică[26] şi cercetarea practică, respectiv discursul ştiinţelor „ideografice", antrenate în determinarea valorilor, în stabilirea re-gulilor şi în instituirea scopurilor, adică discursul ştiinţelor „umane" (sau „moi"), discursul ştiinţelor cul-turii, discursul ştiinţelor

---

Pietismus von den Affekten, text reintegrat în: W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* (Stuttgart, 1914 sqq.) vol. 14.

[24] Wilhelm Dilthey, *Origines et développement de l'herméneutique*, în volumul 1 din *Le monde de l'esprit*, trad. M. Rémy, Aubier, Paris, 1947, p. 334. *Apud:* Denis Hollier (éd.), *Panorama des sciences hu-maines*, Le point du jour, Paris, 1973, p. 46.

[25] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, secţ. I, cap. 5, §. 32, trad. fr. în: D. Hollier, *loc. cit.*, pp. 47-48.

[26] L. E. Guervos Santiago, *Filosifia practica y hermeneutica*, „Estudios filosóficos", 35, 1966; R. Hollinger, *Practical Reason and Hermeneutics*, „Philosophy and Rhetoric", 2, 18, 1985, pp. 113-122; C. Page, *Axiomatics, Hermeneutics and Practical Rationality*, „International Philosophical Quarterly", 27, 1987, pp. 81-200; etc.

spiritului, sau discursul ştiinţelor spiritului şi al ştiinţelor societăţii[27].

Cît priveşte hermeneuticile speciale, lor le-am putea rezerva în primul rînd discursul *religios*, în perspectiva căruia s-a şi conturat primul „mic tratat" de interpretare. Le-am putea asocia, apoi, discursul *li-terar*, în manifestările sale greco-latine (ce au pretins vorbitorilor de limbi moderne un exerciţiu de transli-terare), dar şi în variantele moderne, dacă ne gîndim la „noua hermeneutică a limbajului"[28], la „hermene-utica textului"[29], la „hermeneutica narati-vităţii"[30] şi, mai ales, la „hermeneutica ştiinţei literare"[31].

---

[27] Cf.: E. Hufnagel, *Wilhelm Dilthey: Hermeneutik als Grundlegung der Geisteswissenschaften*, în: U. Nassen (ed.), *Klassiker der Hermeneutik*, Paderborn, 1982, pp. 173-206; E. Betti, *L'ermeneutica comme metodica generale delle scienze dello spirito*, Roma (ed. G. Mura), 1987; ed. germ. (*Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*), Tübingen, 1962; etc., respectiv: J. Kockelmans, *Toward an Interpretative or Hermeneutic Social Science*, „Graduate Faculty Philosophy Journal", 5, 1975, pp. 73-96; H. Johach, *Diltheys Philosophie des Subjekts und die Grundlegung der Geistes- und Sozial-wissenschaften: Zur Aktualität der Einleitung in die Geisteswissenschaften*, în „Dilthey-Jahrbuch", 2, 1984, pp. 92-127; etc.

[28] Cf.: J. E. Zuck, *The New Hermeneutics of Language. A Critical Appraisal*, „Journal of Religion", 52, 1972, pp. 397-416; J. Pilotta (ed.), *Interpersonal Communication. Essays in Phenomenology and Hermeneutics*, Washington, D. C., 1982; T. K. Seung, *Semiotics and Thematics in Hermeneutics*, New York, 1982; Idem, *Structuralism and Hermeneutics*, New York, 1982; etc.

[29] Cf.: U. Nassen (ed.), *Texthermeneutik: Aktualität, Geschichte, Kritik*, Paderborn, 1979; J. W. Harari (ed.), *Textual Strategies*, Ithaca, 1979; S. Ijsseling, *Hermeneutics and Textuality*, „Research in Phenomenology", 9, 1979, pp. 1-16; P. Forget (ed.), *Text and Interpretation*, München, 1984; M. Poster, *Interpreting Texts: Some New Directions*, „Southern California Law Review", 58, 1985, pp. 15-18; etc.

[30] Cf.: E. V. McKnight, *Meaning in Texts: The Historical Shaping of A Narrative Hermeneutics*, Philadelphia, 1978; A. Medina, *Reflection, Time and The Novel: Toward a Communicative Theory of Literature*, Boston, 1979; L. Orr, *De-Structuring the Novel. Essays in Postmodern Hermeneutics*, Troy, 1982; etc.

[31] Cf.: K. Weimar, *Historische Einleitung zur literaturwissenschaftlichen Hermeneutik*, Tübingen, 1975; P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt, 1975 (engl. trans., London, 1994). Cf. şi: H. R. Jauss, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt, 1982; Idem, *Zur Abgrenzung und Bes-timmung einer literarischen Hermeneutik*, în: M. Fuhrmann, H. R. Jauss, and W. Pannenberg (eds.), *Poetik und Hermeneutik*, IX: *Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneuti-schen Gespräch*, München,

Într-o enumerare oarecare, s-ar mai ataşa hermeneuticilor speciale: discursul *juridic*[32], discursul *moral* (respectiv discursul *etic*) şi, în general, discursul *normativ*[33], apoi discursul *istoric* (legitimat pe coordonatele comprehensiunii de către Wilhelm Dilthey[34]), discursul *ideologic*, discursul *politic* (respectiv discursul *politologic*[35]), discursul *psihologic*, discursul *educaţional*[36] (respectiv discursul *pe-*

1981, pp. 459-481; H. R. Jauss, and W. Godzich, *Aesthetic Experience and Lite-rary Hermeneutics*, Minneapolis, 1982; E. Leibfried, *Literarische Hermeneutik: Eine Einführung in ihre Ge-schichte und Probleme*, Tübingen, 1980. Cf. şi numărul 1 din tomul 10, pe 1978, din „New Literary History", intitulat: *Literary Hermeneutics.*

[32] M. Kriele, *Besonderheiten juristischer Hermeneutik*, în: M. Fuhrmann, H. R. Jauss, and W. Pannen-berg (eds.), *Poetik und Hermeneutik*, IX: *Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissen-schaft im hermeneutischen Gespräch*, München, 1981, pp. 409 - 412; D. Nörr, *Triviales und Aporetisches zur juristischen Hermeneutik*, în *loc. cit.*, pp. 235-246; F. J. Mootz, *The Ontological Basis of Legal Hermeneu-tics: A Proposed Model of Inquiry Based on the Work of Gadamer, Habermas, and Ricoeur*, „Boston Uni-versity Law Review", 3, 68, 1988, pp. 523-560.

[33] O. Pöggeler, *Die ethische-politische Dimension der hermeneutischen Philosophie*, în: G. G. Grau (ed.), *Probleme der Ethik*, München, 1972; G. Pfafferott, *Ethik und Hermeneutik: Mensch und Moral im Gefü-ge der Lebensform*, Königstein, 1981; Manfred Riedel, *Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers*, în „Heidegger Studien", 5, 1989, pp. 153-172. Cf. şi numărul 1-2 din tomul 22, pe 1989-1990, din „Philoso-phical Forum", initulat: *Hermeneutics in Ethics and Social Theory*; R. R. Garet, *Comparative Normative Hermeneutics: Scripture, Literature, Constitution*, „Southern California Law Review", 58, 1985, pp. 35-134.

[34] Cf.: E. Betti, *L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere*, „Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari", 1961, pp. 3-28; M. J. MacLean, *Johann Gustav Droysen and the Development of Historical Hermeneutics*, în „History and Theory", 21, 1982, pp. 347-365; etc.

[35] Cf., între altele: H. Kuhn, *Ideologie als hermeneutischer Begriff*, în: R. Bubner, K. Cramer, and R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, 1, Tübingen, 1970, pp. 343-356. şi Karl-Otto Apel, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971, respectiv: E. Otto, *Die Applikation als Problem der politischen Hermeneutik*, „Zeitscrift für Theologie und Kirche", 71, 1974, pp. 145-180; H. J. Jung, *A Hermeneutical Accent on the Conduct of Political Inquiry*, „Human Studies", 1, 1978, pp. 48-82; etc.

[36] Cf.: M. Truzzi (ed.), *Subjective Understanding in the Social Science*, Reading, Massachussets, 1974; P. A. Heelan, *Perception as a Hermeneutical Art*, „Revue of Metaphysics", 37, 1983, pp. 61-76; M. J. Packer, and R. B. Addison (eds.), *Entering the Circle: Hermeneutic Investigation in Psychology*, New York, 1989; etc.; respectiv: T. Rutt, *Die hermeneutische Dimension der Erziechungswirklichkeit*, în: V.

dagogic) şi, în general, discursul *acţional*[37], discursul *estetic* şi, în general, discursul *evaluativ* etc.

Nu în cele din urmă s-ar cuveni menţionată relaţia hermeneuticii cu discursul *filosofic*, devenit, prin antrepriza lui Martin Heidegger[38], un exerciţiu de meta-interpretare, adică de explicitare a hermeneuticii tacite, inculcate fiinţei umane şi structurii sensului acesteia, iar pentru alţii un spaţiu de interferenţă între hermeneutică şi dialectică[39], ori între hermeneutică şi transcendentalismul de tip apriorist[40].

Se întîmplă, însă, că pretutindeni putem distinge între „sensul operatoriu" şi „sensul eidetic" al textului, între „litera" şi „spiritul" acestuia. Iar dacă, în secolul al XVIII-lea, un Johan Conrad

---

Warnach (ed.), *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft*, Salzburg, 1971, pp. 113-120; J. Palermo, *Pedagogy as a Critical Hermeneutic*, „Cultural Hermeneutics", 3, 1975-1976, pp. 137-146; etc.

[37] Cf., între altele: C. Zöckler, *Dilthey und die Hermeneutik: Diltheys Begründung der Hermeneutik als „Praxiswissenschaft" und die Geschihte ihrer Rezeption*, Stuttgart, 1975; C. Hookway, and P. Petit (eds.), *Action and Interpretation*, Cambridge, 1978; G. Buck, *Hermeneutics of Texts and Hermeneutics of Action*, „New Literary History", 12, 1980, pp. 87-96; C. Bellino, *La practicità dell ragione ermeneutica. Ragione e morale in Gadamer*, Bari, 1984; Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, 2 vol., Paris, 1986.

[38] O. Pöggeler (ed.), *Hermeneutische Philosophie*, München, 1972; H. -G. Gadamer and G. Boehm (eds.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt, 1976; O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg, 1983; B. R. Wachterhouser (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Albany, 1986; etc.

[39] R. Bubner, K. Cramer, and R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik and Dialektik*, 2 vol., Tübingen, 1970; G. Raulet, *Hermeneutik im Prinzip der Dialektik*, în: *Ernst Blochs Wierkung: Ein Arbeitsbuch zum 90 Geburtstag*, Frankfurt, 1975, pp. 284-304; Manfred Riedel, *Gadamers dialektische Hermeneutik und der „Schritt zurück" zum Ethos der Dialektik*, „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie", 15, 1990, pp. 43- 49.

[40] Karl-Otto Apel, *Szientismus oder transzendentale Hermeneutik ?*, în: R. Bubner, K. Cramer, and R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, 1, Tübingen, 1970, pp. 105-174; R. Bubner, *Transzendentale Hermeneutik ?*, în: R. Simon-Schäfer and W. C. Zimnerli (eds.), *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften: Konzeption, Vorschläge, Entwürfe*, Hamburg, 1975, pp. 56-70; A. Cota Marcal, *Das Problem einer transzendentalen Hermeneutik in „Wahrheit und Methode" von H. G. Gadamer*, Ph. D. diss., Universitatea din Frankfurt, 1977; D. Freundlieb, *Zur Wissenschaftstheorie der Litteraturwissenschaft: Eine Kritik der transzendentalen Hermeneutik*, München, 1978.

Dannhauer avea să promoveze[41] neologismul „hermeneutică" în legătură cu o ştiinţă care să servească şi teologia, şi dreptul, şi medicina (pornind de la asocierea hermeneuticii cu adevărul sensului *gîndit* şi al exprimării reconstituite, iar a logicii cu adevărul sensu-lui *absolut*), dacă, în aceeaşi epocă, numeroşi alţi autori clamau o hermeneutică universală, omniprezentă şi omnipotentă (între ei: un Hermann von der Hardt – *Universalis exegeseos elementa*, Helmstedt, ediţia a II-a, 1708; un Joachim Ehrenfried Pfeifer – *Elementa hermeneuticae universalis*, Jena, 1743; un Johannes Andreas Grosch – *De Hermeneutica in omnibus disciplinis una eademque*, Jena, 1756 – şi alţii), astăzi se reclamă o hermeneutică a limbajelor formale[42], după cum se legitimează o hermene-utică a discursului ştiinţific în chiar cîmpul ştiinţei pozitive, al „interpretării naturii"[43] şi al „obiectivismului naturalist".

La rîndu-i, *logica* asaltează istoria – asumată de un A. D. Xenopol[44] ca domeniu al faptelor ce nu se repetă dar se lasă ordonate în serii[45], literatura – decupată de un Vladimir

---

[41] În *Idea boni interpretis*, Strassbourg, 1630.

[42] D. Follesdal, *Hermeneutics and the Hypothetico-Deductive Method*, „Dialectica", 33, 1979, pp. 319-333; A. G. Joseph, *Interpretation in the Physical Sciences*, „Southern California Law Review", 58, 1985, pp. 9-14; Petre Botezatu, *Constituirea logicităţii*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, pp. 119-121 etc.

[43] Cf.: H. Kimmerle, *Die Funktion der Hermeneutik in den positiven Wissenschaften*, în: „Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie", 5, 1974, pp. 54-73, respectiv: J. Kolb, *Hermeneutik in der Physik*, în: V. Warnach (ed.), *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft. Ein Forschunghespräch*, Salzburg, 1971, pp. 85-99; T. Kisiel, *Hermeneutic Models for Natural Science*, în: *Die Phänomenologie und die Wissenschaften*, Freiburg, 1976, pp. 180-190; G. Joseph, *Interpretation in the Physical Sciences*, „Southern California Law Review", 58, 1985, pp. 9-14; Manfred Riedel, *Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers*, în „Heidegger Studien", 5, 1989, pp. 153-172; etc.

[44] A. D. Xenopol, *La théorie de l'histoire*, Ernst Leroux, Paris, 1908.

[45] Cf. Petru Ioan, *Perspective logice. Contribuţii la reconturarea unui profil disciplinar*, Editura Junimea, Iaşi, 1987, cap. 4, „Logica istoriei", pp. 112-118. Asupra „logicii istoriei" şi a contingenţelor ei cu hermeneutica dau seamă, între alţii: E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, în: A. Bauember and M. Schroter (eds.), *Handbuch der Philosophie*, vol. 2, München, 1927, 3-rd ed., Bonn, 1948; Manfred Riedel, *Comprehensiune sau explicare ? Despre teoria şi istoria ştiinţelor hermeneutice*, Dacia, Cluj-Napoca, 1989 (*Verstehen oder erklären?*

Propp[46], L. Tesnière[47], A. J. Greimas[48] şi alţii ca scenariu actanţial[49], ori ca registru ilocuţionar[50], religia – explorată de un D. D. Evans[51] ca manifestare complexă a actelor de discurs[52], dreptul – privit de analişti ai discursului practic ca spaţiu al interven-ţiilor coercitive şi al confruntării opiniilor, artele plastice – vizate ca încrucişări ale limbajelor şi multipli-cări ale semnificanţilor, filosofia – considerată, de la Hegel încoace, drept ideal de inteligibilitate tradus prin mijloace ale inteligibilului etc.

Să fie mai relevantă delimitarea pe care ne-ar putea-o procura o matrice a formelor de înţelegere cum este aceea pe care o discută Solomon Marcus[53] în orizontul cunoaşterii contemporane ?

La prima „vedere", am putea asocia logica cu înţelegerea *experimentală* (de ordin *discursiv-empiric*) şi cu cea *analitică* (de factură *discursiv-reflexivă*), după cum am putea rezerva hermeneuticii înţelegerea *holistică* (pe ritmuri *intuitiv-reflexive*) şi pe cea *experienţială* (în orizont *intuitiv-empiric*).

Ce ne facem, însă, cu hermeneutica ştiinţei[54] ? Ce ne facem cu

---

Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften, Klett-Cotta, Stuttgart, 1978).

[46] *Morfologija skazki / Morfologia basmului*, Sankt Petersburg, 1928.

[47] *Eléments de sintaxe structurale*, Klincksieck, Paris, 1959.

[48] *Du sense, essais sémiotiques*, Editions du Seuil, Paris, 1970; *Sémantique structurale, recherche de méthode*, Editions Larousse, Paris, 1966.

[49] Pentru o imagine de ansamblu asupra acţionalismului meta-literar, cf.: Claude Bremond, *Logica povestirii*, trad. din fr., Editura Univers, Bucureşti, 1981.

[50] Mircea Borcilă & Richard McLain (studii critice, antologie şi bibliografie), *Poetica americană. Orientări actuale*, Editura Dacia, Cuj-Napoca, 1981 (cap. III, „Poetica ilocuţionară").

[51] *The Logic of Self Involvement. A Philosophy Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God and Creator*, The Library of Philosophy and Theology, S. C. M. Press, London, 1963.

[52] Cf.: Jean Ladrière, *L'articulation du sense. Discours scientifique et parole de la fois*, Paris, 1970, pp. 93-115.

[53] *Tipuri de înţelegere în cunoaşterea contemporană*, în volumul coordonat de către Ştefan Berceanu şi alţii, *Cartea interferenţelor*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, pp. 151-159.

[54] P. A. Heelan, *Towards a Hermeneutics of Science*, „Main Currents", 28, 1971, pp. 85-93.

„teoria hermeneutic-dialectică a ştiinţei"[55], cu hermeneutica privită ca o „cale actuală a ştiinţei", despre care dau seamă contribuţiile din volumul *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft: Ein Forschnungsgespräch* (editat de către V. Warnach, la Salzburg, în 1971) ? Ce ne facem cu hermeneutica discursului ştiinţific, susţinută de „re-velarea lumii ca limbaj" (Mircea Eliade), de impunerea ideii de „plurivers" (William James) şi a celei de „holovers" (ca realitate integrală indivizibilă), ori de accentuarea procedurilor cognitive şi a rolului comunicării în actul cunoaşterii, adică de recunoaşterea încărcăturii ideologice pe care o descoperim pînă şi în compartimente hiperanalitice ale ştiinţei despre realitate, cum sînt fizica, ori cosmologia ?

Şi, iarăşi, ce ne facem cu logica *discursului practic-spiritual* (în sens hegelian), adică ce ne facem cu logica limbajelor artistice, cu logica limbajului despre Dumnezeu, în măsura în care, pentru un Heinrich Maier (1867 - 1938), logica formulează norme atît pentru gîndirea cognitivă (promovată prin ştiinţe şi filosofie), cît şi pentru gîndirea emoţională, sau afectivă, de resortul artei şi al religiei ? Şi, iarăşi, ce ne facem cu logica limbajului filosofic, în atîtea rînduri adus la modulaţiile limbajului şiinţific, prin arti-culări axiomatice în stil „geometric", ori prin translaţii de tip fizicalist (neo-pozitivist) ?

Să încercăm, într-o nouă tentativă, delimitări pe axa poziţionărilor în raport cu timpul ! Forţînd şansele unei distincţii, am putea spune că *logica* (şi „antistrofa" sa, *retorica*) se aşează cel mai bine în orizontul inventării şi al promovării textului, respectiv în cel al explicării şi elucidării acestuia. La rîndul ei, hermeneutica se regăseşte cel mai bine în cîmpul (re)semnificării şi al (re)interpretării menifestărilor discursive, fiind, prin excelenţă, de resortul „arheologiei" scripturale şi al intertextualizării.

Ce ne facem, însă, cu primul tratat modern de hermeneutică, cel al lui Matthias Flacius Illyricus (*Clavis scripturae sacrae*, Basel, 1567; Frankfurt, 1719), prin care, în spirit protestant, ni se propune blocarea gloselor teo-logice şi revenirea la sensul literal al textelor

[55] W. Hinrichs, *Standpunktfrage und Gesprächsmodell: Das vergessene Elementarproblem der hermeneutisch-dialektischen Wissenschaftstheorie seit Schleiermacher*, „Schleiermacher-Archiv", 1, 1985, pp. 513-538

biblice[56], adică o hermeneutică a *dez-interpretării* şi a literalismului biblic, repudiată, la timpul lor, de un Thomas Hobbes şi de mulţi alţii ?!? Ce ne facem, apoi, cu hermeneutica „romantică", prefigurată inclusiv de către Johan Georg Hamann (1730 - 1788), prin raportarea „inspiraţiei" atît la revelaţia divină şi la redactarea textului, cît şi la comprehensiunea acestuia, ca activitate (re)creatoare ? Şi ce ne facem cu filonul gîndirii vechilor greci, după care *a spune ceva despre ceva înseamnă, deja, a interpreta* ?!? Ce ne facem, pe de altă parte, cu logica interpretării[57], cu logica povestirii (sau a narativităţii), cu logica frumosului (respectiv cu logica artei), ori cu logica altor „obiectivări" culturale (în sensul lui Wilhelm Dilthey) ?

Semnalate fiind dificultăţile unei prea nete separări a disciplinelor în atenţie, am putea spune că *logica* este ceea ce administrează şi ceea ce ilustrează, în activitatea sa, logicianul, după cum am putea spune că *hermeneutica* este ceea ce gestionează şi ceea ce exersează, prin prestaţiile sale, hermeneutul.

O asemenea departajare fiind şi inutilă şi circulară, rămîne să ne angajăm pe calea ecumenică, a ac-ceptării logicii şi hermeneuticii drept *modalităţi extreme de raportare la text şi la lumea textului*.

Urmărind coordonatele dintr-un model de complexitate mediană al comunicării[58], vom admite că logica se centrează pe receptor şi tinde (cel puţin prin nucleul său dur, care este *apodictica*, sau teoria demonstraţiei) spre auditoriul universal, pe cînd hermeneutica, pentru a risipi obscurităţile ce împiedică comprehensiunea textului, trebuie să conducă – în vederile exprimate de un Johann Martin Chladenius (1710 - 1759) în *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (*Introducere la interpretarea corectă a discursurilor scrise şi raţionale*: Leipzig, 1742) – la resesizarea punctului de vedere al autorului şi la reconstituirea atitudinii care a suscitat

---

[56] Cf.: A. von Schwartz, *Die theologische Hermeneutik des Matthias Flacius Illyricus*, München, 1933.

[57] H. Göttner, *Die Logik der Interpretation: Analyse einer literaturwissenschaftlichen Methode unter kritischer Betrachtung der Hermeneutik*, München, 1973.

[58] Petru Ioan, *Educaţie şi creaţie în perspectiva unei logici situaţionale*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1995, cap. 4: „Virtuţile unui «supramodel» al situaţiei semiotice", pp. 72-144.

discursul acestuia. Ea focalizează emitentul şi urmăreşte (cum ne previne Friedrich Schleiermacher) a-l înţelege pe autorul textului interpretat mai bine decît s-a înţeles el însuşi şi „a-i reproduce cît mai perfect cu putinţă procesul de creaţie", la fel cum urmăreşte (după Wilhelm Dilthey) a reface „sentimentul trăit"[59] sau *Erlebnis*-ul autorului prin propriul „sentiment trăit".

Vom spune, apoi, că logica deserveşte cel mai bine înţelesul literal, sensul obiectiv (denotativ, sau primar) al termenilor şi enunţurilor, pe cînd hermeneutica se pune cu predilecţie în slujba înţelesului profund (subiectiv, conotativ, secundar, figurat sau plastic) al diverselor articulaţii discursive.

Vom consimţi, de asemenea, că logica decriptează cel mai bine inferenţa teoretică şi forţa locuţionară (informativă, constatativă, sau designativă) a discursului, pe cînd hermeneutica este sensibilă la inferenţa practică, la forţa ilocuţionară (prescriptivă, evaluativă, dezi-derativă, interogativă etc.), la forţa perlocuţionară şi la forţa expresivă (sau cauzală) a diverselor secvenţe de limbaj.

Tot astfel, vom spune că logica se interesează de limbaj mai ales prin prisma „referirii la lume", pe cînd hermeneutica se lasă antrenată în jocul „referirii la locutor"[60] şi la interlocutor, la mentalitatea autorului, la spiritul epocii, la orizontul de aşteptare al publicului şi la contextul social în genere.

După sugestiile aceluiaşi model, al situaţiilor de comunicare, vom admite, în fine, că logica slujeşte lectura explicativă şi instauratoare de sensuri (adică interpraterea „obiectivă"), pe cînd hermeneutica susţine lectura comprehensivă şi restauratoare (adică interpretarea „subiectivă").

Dincolo de intenţii mai mult sau mai puţin onorate, dincolo de predilecţii şi dincolo de accente, *lo-gica* şi *hermeneutica* sînt două

---

[59] O abatere de la cursul pe care îl semnalăm o constituie „estetica receptării", schiţată pe terenul hermeneuticii literare de către H. R. Jauss (*Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, Paris, 1977), sub inspiraţia lui Hans Gadamer. Cf. şi: R. Warning (ed.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, München, 1975; P. U. Hohendahl, *Introduction to Reception Aesthetics*, în „New German Critique", 10, 1977, pp. 29-63.

[60] Paul Ricoeur, *Metafora vie*, Editura Univers, Bucureşti, 1975, pp. 123-124.

tehnologii semiotice[61] care, într-o epocă de resuscitare a problematicii limbajului[62] şi de redescoperire a gustului pentru interpretare[63], îşi împletesc vectorii de procesare textuală. Am putea vorbi, în cazul lor, de cel puţin două feluri de logică (dintre care una este *logica hermeneutică,* a convenienţei) şi, în aceeaşi măsură, am putea admite cel puţin două feluri de hermeneutică (dintre care una este *hermeneutica logică*, a decriptărilor intersubiective).

Am putea vorbi de cel puţin două feluri de logică (pentru a consacra şi „logica hermeneutică"), în măsura în care un Laurentius Humphredus (*De ratione interpretandi*, 1559) prezenta hermeneutica în chip de *metodologie raţională a lecturii*; în măsura în care un Matthias Flacius Illyricus (*Clavis Scripturae Sacrae*, 1577) considera *metoda interpretării* drept o raţionalizare a mesajului biblic prin analiza logică şi prin analiza retorică; în măsura în care (deja pomenitul) Johan Conrad Dannhauer (*Idea boni interpretis*, 1630) se referea la o *logică aplicată în ştiinţa textului*, cu rolul de a verifica interpretarea, patronată de hermeneutică; în măsura în care, prin capitolul „Elucidarea scrierilor redactate raţional şi, în special, a Sfintei Scripturi", din tratatul *Idei privind forţele spiritului uman şi folosirea lor corectă în cunoaşterea adevărului* (1712), un Christian Wolff (1679 - 1754) plasa exerciţiul herme-neutic în orizontul gramaticii şi al retoricii, ca ştiinţe subordonate logicii (justificarea raţională a creştinis-mului, prin recursul la logică, înseamnînd pentru gînditorul raţionalist o punere de acord între gîndire şi limbaj, între idee şi cuvînt, între concept şi sens etc.).

În general, am putea vorbi de cel puţin două feluri de logică, în măsura în care competenţele disci-plinei instrumentale consacrate de Aristotel aveau să se extindă de la extensional la intensional, de la

---

[61] La „hermeneutica semiotică" se referă, înre alţii: E. Fischer-Lichte, în *Bedeutung: Probleme einer semiotischen Hermeneutik und Ästhetik*, München, 1979.

[62] J. E. Zuck, *The New Hermeneutic of Language: A Critical Appraisal*, „Journal of Religion", 52, 1972, pp. 397-416; J. Zimmerman, *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, Frankfurt, 1975.

[63] E. Betti, *Teoria generalle della interpretazione*, 2 vol., Millano, 1955; E. Staiger, *Die Kunst der In-terpretation*, Zürich, 1955; R. F. Palmer: *Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gada-mer*, Evanston, III, 1969; Umberto Eco, *Limitele interpretării* (trad. din ital.), Editura Pontica, Constanţa, 1996.

sen-sul literal la sensul figurat, de la explicație (în sensul germanului *erklären*) la interpretare (ca explicație slabă !) și la înțelegere (în sensul germanului *verstehen*), de la explicația cauzală (sau etiologică) și fun-cțională (nomologică, sau prin legi), la explicația istorică și teleologică (sau finalistă), de la „concepere" la „subsumare" etc. Ce-i drept, distincția metodologică și epistemologică dintre a explica (*erklären*) în ori-zontul științelor naturii și a înțelege (*verstehen*) în orizontul științelor culturii a fost operată de J. G. Droysen (1808 - 1884) și aprofundată de către Wilhelm Dilthey (1833 - 1911) inclusiv prin partajul între viziunile materialist-pozitiviste (legate de exercițiul inteligenței), viziunile idealist-obiective (dinamizate de afectivitate) și viziunile idealiste asupra libertății (suținute de voință). Într-o manieră similară, Wilhelm Windelband (1848 - 1915) avea să delimiteze trei forme ale adevărului și trei sfere ale culturii (știința, arta și morala) în raport cu cele trei funcțiuni psihice luate în considerare (reprezentarea, sentimentul și voința), iar, mai recent, Arnold Raymond avea să contrapună științei pozitive (descriptive și monovalente) și logica, și estetica, și etica, sub chipul de științe normative și bivalente.

Pe de altă parte, am putea vorbi de cel puțin două feluri de hermeneutică (legitimînd, astfel, „hermeneutica logică"), în măsura în care finalitățile științei explicitării și reactivării sensurilor s-au extins de la înțelegere (*subtilitas interpretandi*) – prin aportul teologului J. H. Ernesti, cu al său *Compendium her-meneuticae profanae* (Leipzig, 1699) – la explicație (*subtilitas explicandi*), iar de la *explicație* – grație lui Johan Jacob Rambach – la aplicație[64] (*subtilitas aplicandi*) și, tot astfel, de la *exegeză* (sau „filologie" în sensul practic), la *reflexia metodologică asupra praxisului interpretării*, iar apoi, la *teoria filosofică* asupra comprehensiunii și asupra ființării umane *in statu interpretandi*.

[64] Despre cele trei „subtilități" ce ar trebui să fie cultivate de către hermeneutică, J. J. Rambach se pronunță în *Institutiones hermeneuitcae sacrae* (Jena, 1723). Aceluiași autor i se mai datorează: *Exercitationes herme-neuticae sive pars altera institutionum hermeneuticarum sacrarum* (Bremen, 1728); *Disseriatio theologica de idoneo sacrarum literarum interprete* (în: J. F. Buddeus, ed., *Miscellanea sacra*, pt. 3, Leipzig, 1730); *Erläuterungen über seine eigene* Institutiones hermeneuticae sacrae, *aus der eigenen Handschrift des seligen Verfassers* (Giessen, 1738)

La toate cele semnalate, se adaugă apropieri ce ţin de o tendinţă mai generală a cunoaşterii, prin care doctrina, sistemul şi teoria se retrag din prim-planul ştiinţei, în favoarea *know how*-ului, a „paradigmelor" (în sensul pe care li-l atribuie un Thomas Kuhn), a „programelor de cercetare" (invocate, în noua filosofie a ştiinţei, de către Imre Lakatos) şi a „tradiţiilor de cercetare" (definitorii în tentativa lui L. Laudan de explicitare a progresului cunoaşterii).

Unei astfel de replieri a ştiinţei în ansamblu şi unei astfel de repuneri în discuţie a standardelor raţionalităţii şi a codului culturii actuale *toto genere* îi răspund *logica* şi *hermeneutica* în chip de stiluri ale analizei şi de proceduri meta-discursive complementare, dacă nu interferente[65].

În această din urmă perspectivă, hermeneutica nu este altceva decît o „logică de ordinul teoriei cu-noaşterii"[66], logica interpretativă „a ştiinţelor sociale" şi „a ştiinţelor spiritului"[67].

Pe de altă parte, cu „logica hermeneutică"[68] avem ne obişnui la fel cum ne obişnuim: cu „filosofia hermeneutică"[69] (a limbajului);

[65] Cf.: H. Fahrenbach, *Die logischermeneutische Problemstellung in Wittgensteins „Tractatus"*, în: R. Bubner, K. Cramer, and R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, 2, Tübingen, 1970, pp. 25-54; C. Weinberger, and Otta Weinberger, *Logik, Semantik, Hermeneutik*, München, 1979.

[66] G. Scholz, *Schleiermachers Dialektik und Diltheys erkenntnistheoretische Logik*, „Dilthey-Jahrbuch", 2, 1984, pp. 171-189.

[67] J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Tübingen, 1967; Frankfurt, 1970. Cf. şi: P. Rabinow, and W. M. Sullivan (eds.), *Interpretive Social Sciences: A Reader*, Berkeley, 1979; F. Bianco, *Validità e limiti del modello ermeneutico nelle scienze sociali*, „Paradigmi", 6, t. 16, 1988, pp. 69-87, respectiv: H. Ineichen, *Erkenntnistheorie und geschichtlichgesellschaftliche Welt: Diltheys Logik der Geisteswissenschften*, Frankfurt, 1975.

[68] Hans Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneuti-schen Logik*, Frankfurt, 1938; O. F. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, vol. 2: *Zur hermeneutischen Logik bei Georg Misch und Hans Lipps*, Freiburg, 1983.

[69] L. Krüger, *Über das Verhältnis der hermeneutischen Philosophie zu den Wissenschaften*, în: R. Bubner, K, Cramer, and, R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen, 1970, vol. 1, pp. 3-30; O. Pöggeler (ed.), *Hermeneutische Philosophie: Zehn Aufsätze*, München, 1972; Yehoshua Bar-Hillel, *On Habermas' Hermeneutic Philosophy of Language*, „Synthese", 6, 1973, pp. 1-12.

cu „fenomenologia hermeneutică"[70]; cu „ontologia hermeneutică"[71] şi cu „teoria hermeneutică"[72]; cu „controversa hermeneutică" şi cu „critica hermeneutică"[73]; cu „ancheta hermeneutică", cu „experienţa hermeneutică" şi cu „adevărul hermeneutic"[74]; cu „actul hermeneutic", cu „interacţiunea hermeneutică"[75] şi cu multe, cu foarte multe alte derivate hermeneutice.

---

[70] P. Bourgeois, *Paul Ricoeur's Hermeneutical Phenomenology*, „Philosophy Today", 16, 1972, pp. 20-27; J. J. Kockelmans, *Destructive Retrieve and Hermeneutic Phenomenology in „Being and Time"*, „Research in Phenomenology", 7, 1977, pp. 106-137; J. S. Hans, *H. G. Gadamer, and Hermeneutic Phenomenology*, „Philosophy Today", 22, 1978, pp. 3-19; J. D. Caputo, *Husserl, Heidegger and the Question of a „Hermeneutic" Phenomenology*, în: „Husserl Studies", 1984, pp. 157-178 etc.

[71] J. Garcia Roca, *La ontologia hermenéutica: Significación y limites. El pensamiento de Hans Georg Gadamer*, Valencia, 1979; etc.

[72] D. E. Klemm, *The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur*, Lewissburg, 1983; P. C. Smith, *The Ethical Dimension of Gadamer's Hermeneutical Theory*, „Research in Phenomenology", 18, 1988, pp. 75-92 etc.

[73] J. Vanderbulke, *Betti-Gadamer: Eine hermeneutische Kontroverse*, „Tijdschrift voor philosophie", 31, 1971, pp. 105-113; etc., respectiv: J. B. Thompson, *Critical Hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge, 1981.

[74] D. E. Klemm (ed.), *Hermeneutical Inquiry*, vol. 1: *The interpretation of Texts*, Atlanta, 1986; Vol. 3, *The Interpretation of Existence*, Atlanta, 1986; etc.; J. Hogan, *Gadamer and the Hermeneutical Experience*, „Philosophy Today", 20, 1976, pp. 3-12; G. Buck, *The Structure of Hermeneutical Experience and The Problem of Tradition*, „New Literary History", 10, 1978, pp. 31-47; G. L. Bruns, *On The Tragedy of Hermeneutical Experience*, „Research in Phenomenology", 18, 1988, pp. 191-204; etc., respectiv: J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit ? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, Köningstein, 1982; Idem, *Zum Entfaltung eines hermeneutischen Wahrheitsbegriffs*, „Philosophischers Jahrbuch", 90, 1983, pp. 145-153; Idem, *Hermeneutical Truth and Its Historical Presuppositions: A Possible Bridge Between Analysis and Hermeneutic*, în: E. Simpson (ed.) *Anti-foundationalism and Practical Reasoning*, Edmonton, 1987, pp. 45-58.

[75] H. Tellenbach, *Hermeneutische Akte in der klinischen Psychiatrie*, în: V. Warnach (ed.), *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft*, Salzburg, 1971, pp. 139-144; L. Orr, *The Hermeneutical Interplay*, „Journal of Thought", 16, 1981, pp. 85-98.

cu „fenomenologia hermeneutică"[30], cu „ontologia hermeneutică"[31] și cu „teoria hermeneutică"[32], cu „controversa hermeneutică"[33] și cu „critica hermeneutică"[34], cu „ancheta hermeneutică"[35], cu „experiența hermeneutică"[36] și cu „adevărul hermeneutic"[37], cu „actul hermeneutic"[38], „interacțiunea hermeneutică"[39] [illegible] și cu foarte multe alte direcții și sintagme.

[30] P. Bourgeois, *Paul Ricoeur's Hermeneutical Phenomenology*, „Philosophy Today", 16, 1972, pp. 20-27; J. Kockelmans, *Toward an Interpretative or Hermeneutic Phenomenology*, „Research in Phenomenology", 4, 1974, pp. 100-127; J. S. Hans, *H. G. Gadamer and Hermeneutic Phenomenology*, „Philosophy Today", 22, 1978, pp. 3-19; [illegible] „Phenomenological Hermeneutics", [illegible] pp. 13-18 etc.

[31] [illegible] *La* [illegible] *ontologia hermeneutica* [illegible] *de Hans-Georg Gadamer*, Valencia, 1978 etc.

[32] D. E. Klemm, *The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur*, Lewisburg, 1983; P. C. Smith, *The Ethical Dimension of Gadamer's Hermeneutical Theory*, „Research in Phenomenology", 18, 1988, pp. 75-91 etc.

[33] J. [illegible], [illegible] *Gadamer* [illegible], „[illegible]", 31, 1977, pp. 105-[illegible]; [illegible] J. B. Thompson, *Critical Hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge, 1981.

[34] D. E. Klemm (ed.), *Hermeneutical Inquiry*, vol. I: *The Interpretation of Texts*, Atlanta, 1986; vol. II: *The Interpretation of Existence*, Atlanta, 1986 etc.; [illegible] *Gadamer and the Hermeneutical Experience*, [illegible] 1978 [illegible]; [illegible] *The Structure of Hermeneutical Experience* [illegible] *Gadamer*, „New Literary History", 10, 1978, pp. [illegible]; [illegible] *of Hermeneutical Experience*, „Research in Phenomenology", 16, 1986, pp. [illegible] etc., respectiv J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, Königstein, 1982; [illegible] „Philosophisches Jahrbuch", [illegible], pp. 145-153; idem, *Hermeneutical Truth and its* [illegible] *Gadamer* [illegible] 1987, pp. 45-54.

[35] M. [illegible] [illegible], 1971 [illegible]; L. Orr, *The Hermeneutical Question*, „Journal of Thought", 16, 1981, pp. [illegible].

Anton ADĂMUȚ

PROBLEMA UTILULUI ȘI UTILITATEA CATEHEZEI LA AMBROZIE ȘI AUGUSTIN. INTERPRETĂRI

The Problem of the Useful and the Utility of the Catehesys in Saint Ambrosius and Saint Augustine. Interpretations

(Abstract)

Saint Ambrosius and Saint Saint Augustine are landmarks of christianity. The first, mostly in the practical field, the second, both in the practical and speculative domains. This study is an attempt to analyse comparatively the two of them from the viewpoint of the practic and the interpretation of the practic and achieves these through catehesys. The eay it evolves, how it is „interpreted" on age intellectual categories or according to the quality of the listener that wants to get instruction. In the Western world these two are the first to arrise this question. In this study we want to show the remains of it and how this occurred. The reason is that the world, as a whole, is a message to be decoded, that is to be interpreted. Everything lies on the boundaries of the interpretation.

Sfântul Ambrozie a fost un imitator al lui Cicero așa cum a fost și acesta imitator al predecesorilor pe care nu se rușinează să-i numească. Vrem să scoatem în evidență faptul că Ambrozie este, e drept, un imitator, dar nu e doar atât. Premisa episcopului de Mediolanum este: se cere viață morală de la orice individ care trăiește în lume, indiferent de ideile sale religioase; cu atât mai mult este ea cerută de le creștin care este instruit anume pentru acest lucru și, mai cu seamă, de la clerici. Preoții vremii se plângeau adesea: "ce îmi folosește să rămân în cler, să sufăr nedreptăți și o muncă neobosită?

Mai curând aş putea să-mi cultiv ogorul". A suferi nedreptăţi şi a avea doar apăsare, părea prea mult pentru unii preoţi ai acelor vremuri cumplite. Ambrozie le spune: "trebuie să nu vă gândiţi la acestea şi fiţi ceea ce arată numele – *clerici* – adică proprietatea lui Cristos". Deseori se serveşte Ambrozie de Cicero, şi faptul acesta nu face scrierea lui nici mai uşoară şi nici mai înţeleasă[1].

Ambrozie cedează voinţei lui Dumnezeu şi este botezat şi consacrat fără să primească în prealabil vreo instrucţie teologică. Creştinii din Milano văd în el episcopul ideal, Biserica vede în el pe unul din cei mai abili şi mai curajoşi apărători ai credinţei şi drepturilor ei, iar nefericiţii şi oprimaţii îl privesc ca pe un protector. Ne oferă în *De officiis ministrorum* o interesantă comparaţie între morala creştină şi cea păgână. Diferenţa dintre cele două iese în evidenţă mai ales atunci când dezvoltă cele patru virtuţi cardinale: înţelepciunea (prudenţa), dreptatea, curajul şi temperanţa. Iată, pe scurt, ce spune Ambrozie:

- viaţa veşnică este scopul suprem al omului şi raporturile omului cu Dumnezeu sunt reglate de *înţelepciune*;
- raporturile cu umanitatea cad sub incidenţa *dreptăţii*;
- cele cu fenomenele vieţii ţin de *curaj* iar
- raporturile cu sine de *temperanţă*.

În ceea ce priveşte poziţia lui faţă de instituţia cezarilor afirmă: împăraţilor le arăt respect, nu supunere; împăratul e în Biserică, nu deasupra ei. E. Gilson spune că, inspirându-se din Cicero, Ambrozie scoate de aici învăţături pentru preoţi şi creştini. "Mai întâi, încredinţat că filosofii greci îşi împrumutaseră o parte din cunoştinţe din *Biblie*, considera că se foloseşte de un drept de recuperare atunci când îl vămuieşte pe Cicero în folosul creştinilor; şi mai ales credea ca transformă morala lui Cicero care era, în esenţă, un cod de îndatoriri

---

[1] *De officiis ministrorum* (*Despre datoriile clericilor*) tratează despre datoriile speciale ce revin clericilor şi se ocupă, în acelaşi timp, de întreaga morală creştină care trebuie să-şi afle expresia cea mai curată în viaţa preoţilor. Pe scurt, tratatul expune întreaga morală creştină faţă cu morala păgână. Lucrarea aceasta a lui Ambrozie este tradusă în limba română, ca teză de licenţă, în 1909, de preotul Gh. Făcăoaru.

ale omului față de cetate, reinterpretând-o în sensul unei morale religioase întemeiate pe îndatoririle omului față de Dumnezeu"[2]. Biserica este conducătorul lumii romane, este capul întregii lumi romane (*totius orbis Romani caput Romanam Ecclesiam - Epistola*, XI, 4). Stabileşte o legătură între credință şi Imperiu: când slăbeşte credința față de Dumnezeu, slăbeşte şi credința față de Imperiu, căci Imperiul este mână în mâna cu Biserica. Scrie în *De fide* (II, 16): *ut ubi primum fides Romana imperior frangeretur, ubi fracta est Deo* ("credința față de imperiu e slăbită acolo unde credința față de Dumnezeu e slăbită").

Perioada aceasta este perioada primei înțelegeri între creştinism şi Imperiu. Promulgat în martie 313 de Constantin şi Licinius, "Edictul de la Milan" inaugurează sistemul libertății pentru creştini, dar o libertate deja privilegiată şi care acordă creştinilor câteva lucruri în plus față cu justele reparații la care aveau dreptul. Constantin acordă favoarea sa creştinismului construind şi dotând somptuoasele basilici din Constantinopol, Nicomedia, Antiohia, Ierusalim, Neapole, Ostia, Betleem. Acordă imunitate clerului creştin şi competență juridică episcopilor. Constantin nu ezită să numească religia tradițională *superstitio* prin legea din 25 mai 323. Toate acestea îl îndreptățesc pe Ambrozie să vorbească despre timpul său ca despre o "epocă creştină" (*christiana tempora*)[3].

De officiis ministrorum libri tres (scrisă în 386; o aflăm în Migne, *P.L.*, tomul XVI, col. 25-184) vine să completeze o lipsă. În afară de *Instituțiile* lui Lactantius, creştinismul nu avea în secolul IV p.C. o sinteză a problemelor morale tratate teoretic şi practic, aşa cum aveau grecii şi romanii. Acest gol îl va umple *De officiis ministrorum*. Ambrozie nu va considera lucrarea sa o *summa*. Cartea lui e o simplă conversație asupra lucrurilor morale şi un bun prilej de a corecta unele noțiuni filosofice curente printre păgâni. Afirmă că nu vrea să ofere un expozeu metodic, ci se mulțumeşte să parafrazeze exemplele oferite de *Scriptură*. În realitate, spune Labriolle, aflăm în această lucrare, ca

[2] E. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Editura Humanitas, Bucureşi, p. 104.
[3] Vezi Pierre de Labriolle , *Littérature latine Chrétienne*, pp. 305-382.

şi la Cicero, destule capricii şi incoerenţe[4]. Îl urmează îndeaproape pe Cicero şi în planul general (cu excepţia câtorva digresiuni), şi în detaliu iar, uneori, chiar şi în expresii. În fiecare exhortaţie regăsim un amestec de stoicism şi creştinism, dar acesta din urmă este preponderent şi decisiv. Panaetius dintre greci şi Cicero dintre romani îi dau ideea acestei cărţi. Ambrozie nu-şi propune însă doar de a civiliza pe omul lumii, ci de a forma cetăţeanul cerului şi, în particular, ministerul altarului. Vrea, cum am spus, să umple vidul lăsat de Cicero în morala sa şi pleacă de la premisa că pentru creştin e util tot ceea ce cinstit, onest, şi tot ceea ce este onest este şi util. Cine este înţelept ca toată lumea, este un înţelept de circumstanţă, pentru sine şi pentru propriul interes. Datoria preotului este de a vrea să fie util tuturor.

Peste tot Ambrozie şi-a "creştinat" modelul, pe Cicero, face să reintre morala naturală în morala supranaturală şi pune în locul exemplelor păgâne exemple biblice. Scrierea ca atare (în primul rând de ordin practic, căci acolo unde face speculaţii Ambrozie e dependent de greci), e mai valoroasă prin detalii decât în ansamblu, şi Ambrozie e "mai curând pragmatic decât speculativ...Cum cei mulţi, averea Bisericii, nu pot fi instruiţi cu tratate metafizice, el adoptă principiul horaţian *movere et docere*... Pragmatismul său s-a manifestat pregnant în calitate de consilier a trei împăraţi şi instituţia imperială află astfel că există o forţă care-i obligă inclusiv la penitenţă, pe de o parte, iar pe de altă parte, cei mulţi se simţeau apăraţi de episcop în faţa abuzurilor puterii lumeşti"[5].

Pentru Ambrozie preotul e mai întâi creştin şi abia apoi un creştin ales. "Preotul trebuie să fie ca aurul", zice Ambrozie: fără sunet fals şi fără amestec cu alte metale. Preotul (*ministrator* – ajutor, slujitor; e echivalentul latin al grecescului *diacon*) trăieşte transformarea omului în slujitor al lui Dumnezeu. De aceea, multe din cele îngăduite omului de rând nu sunt îngăduite preotului. El e model de viaţă creştină şi Ambrozie spune că "viaţa clericilor este evanghelia

---

[4] *Ibidem*, p. 370.
[5] Dan Negrescu, *Literatură latină, autori creştini*, Editura Paideia, Bucureşti, 1996, pp. 79-80.

laicilor". Motivul este simplu: nu poate fi crezut cineva care e superior prin sfat, dar inferior prin viaţa sa. Comoara preotului e viaţa lui curată şi viaţa lui trebuie să fie mai desăvârşită decât a acelora care trăiesc în singurătate, căci de răspunderea lui ţine mântuirea celorlalţi. Virtuţile vor fi podoabele preotului[6].

Când vorbeşte de termenul *officium,* Ambrozie spune că a fost întrebuinţat nu numai de filosofi, ci şi de scriitorii sfinţi. În *Luca* (1, 23) se arată că Zaharia, după ce a rămas mut în templu, "după ce i s-au împlinit zilele de slujbă (*ad officium – n.ns.*), s-a dus acasă"[7]. Conchide Ambrozie: "deci poate fi întrebuinţat şi de noi cuvântul *officium*. Nici raţiunea însăşi nu zice altfel, când socotim că *officium* s-a zis de la *efficere* ca şi *efficium*; dar pentru podoaba cuvântului, schimbându-se o literă, s-a numit *officium*, foarte probabil ca să faci acelea ce nu aduc pagubă nimănui, ci folosesc tuturor"[8].

Cartea a II-a din *De officiis ministrorum* se ocupă de ceea ce este util (folositor), şi Ambrozie spune că util este tot ceea ce face să înainteze pietatea noastră prin care devenim plăcuţi lui Dumnezeu şi oamenilor. Este util tot ceea ce ne îndreaptă spre desăvârşire, şi datoria omului este de a năzui neîncetat către aceasta. Capitolul 6 din cartea a II-a spune clar că sub noţiunea utilului (aducător de folos) nu aflăm altceva decât creşterea în pietate. Acesta este folosul pietăţii, de unde şi deosebirea dintre folosul material (extern) şi folosul pietăţii. Primul ("exerciţiul corpului"), e necesar, dar nu şi suficient. Folosul intern (utilitatea) şi onestitatea sunt acelaşi lucru: "între aceea ce este bine moral şi cinstit, pe de o parte, şi între aceea ce aduce folos, pe de altă parte, este nu numai un raport intim; mai mult încă, ele coincid"[9]. Cel care vrea să deschidă altora împărăţia cerurilor, nu caută ceea ce este

[6] N. Vornicescu, *Viaţa şi morala duhovnicească a preotului (după lucrarea Sfântului Ambrozie "De officiis Ministrorum")*, în B.O.R., Anul LXXVI, nr. 3-4, martie-aprilie, 1958, pp. 333-347.

[7] La fel citim în 2 *Regi* (11, 5): "O treime din voi care intră în slujbă (*ad officium*) în ziua Sabatului, să facă de strajă la casa Împăratului".

[8] Ambrozie, *op. cit.*, I, 8, 25-26. *Efficio* (*ere*) înseamnă: "a face", "a îndeplini", "a produce".

[9] *Ibidem*, II, 7, 28.

folositor pentru el, ci ceea ce aduce folos altora, iar cel dintâi mijloc pentru a ne recomanda este iubirea (care nu poate fi despărțită de credință). Nevinovăția și știința aduc fericirea; ea nici nu se micșorează și nici nu crește prin lucrurile exterioare. Dovadă e și faptul că nimeni nu cere sfat viciosului. De la Paul să cerem sfat, căci el știa să aibă îndestularea, deși nu avea comoara celui bogat (*De officiis ministrorum*, II, 17, 91). Concluziile celei de-a doua cărți le aflăm în capitolul 30:

- fugiți de cei nelegiuiți (căci nelegiuitul este mândru de "binele" său);
- păziți-vă de cei invidioși (căci invidiosul este chinuit în sinea lui de binele altuia).

Nelegiuitul iubește răul, invidiosul urăște binele (cu toate acestea, este mai de acceptat acela care voiește binele numai pentru sine decât acela care voiește răul pentru toți).

Cartea a III-a debutează cu un rezumat al principiilor expuse în precedentele două cărți, și stabilește scopul final al vieții omenești: asemănarea cu Dumnezeu. Apoi va arăta că fiecare trebuie să-și întocmească în așa fel viața încât nu numai el, ci și aproapele, să tindă către atingerea scopului suprem al vieții. Programul lui Ambrozie este formulat de el însuși astfel: "în ambele cărți am tratat despre binele moral și despre util; ne rămâne încă să vedem dacă trebuie să comparăm onestitatea și utilitatea între ele și să cercetăm ce trebuie a urma... Trebuie a cerceta dacă este ceva bun moralmente sau dacă este aducător de folos"[10]. Pentru creștin e util numai ceea ce este drept, iar cel înțelept dă sfat altuia întocmai ca și cel drept; de aceea forma ambelor virtuți coincide. Cel drept nu face nimic împotriva datoriei, chiar dacă ar ști că ar rămâne ascunsă fapta lui, și Ambrozie adaugă: "acest lucru îl putem arăta nu prin fabule închipuite cum fac filosofii,

---

[10] *Ibidem*, III, 2, 8. Câteva paragrafe mai apoi precizează: "ca regulă sigură pentru a evita orice greșeală cu privire la raportul dintre ceea ce este onest și ceea ce este util, trebuie să servească formula: cel drept niciodată nu poate voi să-și mărească folosul său propriu păgubind pe altul" (III, 2, 13). Iar "regula regulii" o află Ambrozie în *I Corinteni* (10, 23-24): "toate lucrurile sunt îngăduite, dar nu toate sunt de folos. Nimeni să nu caute folosul lui, ci fiecare să caute folosul altuia".

ci prin exemplele adevărate ale bărbaţilor drepţi" (*De officiis ministrorum*, III, 5, 29) şi continuă: "eu nu am nevoie ca să născocesc o crăpătură în pământ în care este introdus de Platon acel Gyges..."[11]. Aidoma lui Cicero va conchide şi Ambrozie: pentru cel înţelept nu speranţa nepedepsirii (căci s-ar putea face nevăzut întorcând inelul), ci numai conştiinţa nevinovăţiei îi conferă un loc sigur de odihnă. În locul mitului, Ambrozie aşează exemplele lui David şi Ioan Botezătorul. Iată o singură analiză: "Cum i-ar fi fost de trebuinţă lui Ioan acel inel al lui Gyges! Numai dacă ar fi tăcut, el ar fi fost ucis de Irod. Putea prefera tăcerea sa chiar inelului aceluia, care să fie şi văzut şi totuşi să nu fie ucis. Fiindcă dispreţuia nu numai scăparea prin păcat, dar nici nu putea suferi în linişte crima altuia, pentru aceea şi-a procurat el însuşi cauza morţii" (*De officiis ministrorum*, III, 5, 35). Chiar Dumnezeu intervine în favoarea celor ce preferă onestitatea utilului (*Ibidem*, III, 8, 53-56: aceste locuri tratează despre preferinţa aceasta a divinităţii). Aidoma nu avem a promite ceea ce se împotriveşte onestităţii, după cum nu este de ţinut o promisiune nedreaptă. Ioan Botezătorul şi-a închinat viaţa "folosului" onestităţii.

"Acestea le încredinţez vouă, *filios meos*, ca să le păstraţi în inimile voastre dacă vă sunt de folos... Deşi limba nu are tocmai mult farmec, istoria trecutului, rezumată în exemple, vă va oferi învăţătură bogată" (*Ibidem*, III, 22, 139)[12].

În mod cert, Ambrozie a fost imitatorul lui Cicero. Până unde

[11] Era de aşteptat ca să întâlnim exemplul acesta al lui Platon (din *Republica*, 350 d – 361 e; cu câteva pagini înainte de sfârşitul *Republicii*, 612 b, Platon revine la Gyges şi asociază inelul lui Gyges căştii lui Hades, care cască îl făcea invizibil pe cel care o purta) în *De officiis* al lui Cicero. Acesta îl analizează tot în cartea a III-a a tratatului său (*De officiis*, III, 9)

[12] La fel termină tratatul său şi Cicero (III, 33). Interesant e că Ambrozie îl pomeneşte, numindu-l direct, rar pe Cicero. O face de două ori în cartea I (7, 24; 12; 43), prima dată când spune că despre îndatoriri au mai scris "câţiva filosofi", Panaetius la greci şi Cicero "la noi"; apoi Cicero e amintit alături de Platon în legătură cu tratatul lor omonim, *Republica*. În rest sunt aluzii şi preluări din lucrarea romanului, care, la rându-i se inspirase din Panaetius (vezi Cicero, *De officiis*, I, 2). De remarcat că în primele două cărţi Cicerro urmează pe Panaetius, iar în a treia e tributar lui Posidonius.

merge însă imitația? Diferența care desparte cele două tratate e imensă; cei pentru care scrie Ambrozie (*filios meos*) sunt creștinii și, între ei, în mod special, viitorii slujitori ai Bisericii. Morala este, la Ambrozie, mai severă după cum, din cei trei termeni care fac obiectul cărții lui Cicero (onest-util-compararea lor), Ambrozie suprimă unul, al treilea, întrucât, pentru creștini, nu se poate pune problema comparării onestității cu utilul: pentru creștini e onest ceea ce este drept, nu ceea ce este util (*Ibidem*, III, 2, 8-14); mai mult, creștinul nu recunoaște ca util și onest decât ceea ce se raportează la viața viitoare. Ambrozie, de altfel, se desparte de Cicero în multe locuri, de pildă când vorbește despre binefacere. Ceea ce numește Cicero *liberalitate* (sau *benignitate*), va numi Ambrozie *caritate* (*misericordia*). Recomandând *liberalitatea* ("facerea de bine"), Cicero o restrânge și e precaut: trebuie să dăruim, dar să fim atenți cui, să ne ferim să dăruim prea mult ca să nu mărim binele celuilalt reducând binele nostru până la mizerie. Ambrozie nu cunoaște asemenea precauții, este fără de limite în caritate, ceea ce nu înseamnă că este nelimitat. În caritate, săracul dă mai mult decât primește (*debitor salutis*). Aflăm chestiunea aceasta și la Cicero: trebuie să faci bine, spune el, dar să faci binele cu bună voință și trebuie să dăruiești și să fii fericit că ai făcut-o și acest sentiment va impune acțiunii tale și valoarea ei și numele ei.

Încă un aspect legat de chestiunea utilului: problema proprietății. Cicero ține mult la ea; Ambrozie e opusul lui Cicero. Spune Ambrozie (*Ibidem*, I, 28, 132): *Sic Deus generari jussit omnia ut pastus omnibus communis esset, et terra foret omnium quaedem communis possessio. Natura igitur jus commune generavit, usurpatio fecit jus privatum* ("natura a dat totul oamenilor în comun și din abudență. Dumnezeu a ordonat fiecărui lucru să se nască și tot ceea ce a produs era comun tuturor, și pământul era al tuturor. Natura a făcut, prin urmare, dreptul comun, iar uzurparea pe cel privat"). Concluzia? În ciuda imitației în aparență așa de frecvente și a raporturilor inevitabile, tratatul lui Ambrozie nu e atât o copie cât un *opus* al cărții lui Cicero. Distanța dintre cele două cărți e aceea dintre morala creștină și cea păgână. Cartea lui Ambrozie e codul slujitorilor Bisericii și a celor

care o frecventează; cartea lui Cicero e codul onestităţii, dar nu al Legii celei noi, ci a Senatului. Regula se aplică la Cicero societăţii în întregime şi scopul declarat este acela de a forma omul onest şi pe cetăţeanul cel bun. Ce vrea el este de a vedea cum putem ajunge pe căi cinstite la onoruri, glorie, bogăţie, cum putem uni binefacerea şi economia prudentă (a nu da/oferi prea mult). Aceasta se poate numi înţelepciune, dar morala creştină vrea mai mult. Acţiunea ei nu se închide în lumea aceasta; orizontul ei este altul. Unde se încheie pentru Cicero morala, pentru Ambrozie abia începe. Cicero e mulţumit de a ajunge la poalele muntelui. Ambrozie de acolo abia vrea să urce. Omul lui onest nu este atât cetăţeanul Republicii (deşi este şi aşa ceva), cât candidatul la locuirea cerului.

Să urmărim acum, pe scurt, cateheza şi utilitatea catehezei la Augustin, acela care a fost catehizat tocmai de Ambrozie. Augustin a pus bazele întregii gândiri occidentale. În Evul Mediu, autoritatea lui era atât de mare încât cei care-i combăteau vocabularul teologic şi metoda folosită (e vorba de dominicanii care se reclamau de la Aristotel), îl citau cu asiduitate. Toma, adversarul lui cel mai mare, este acela care îl citează cel mai des, şi o face pentru a-i da dreptate.

Paul Tillich[13], atunci când se ocupă de evoluţia spirituală a lui Augustin (şi vedem în această evoluţie tocmai "limitele interpretării" aplicate episcopului Hipponei), află opt etape, faze. Ele sunt:

a. dependenţa de pietatea mamei lui, fază echivalentă, în realitate, cu dependenţa de "tradiţia" creştină. Augustin marchează debutul unei tradiţii noi: tatăl său (păgân din interes şi botezat pe patul de moarte) îi permite de a frecventa ceea ce păgânismul avea mai bun de oferit; mama (Monica) îl iniţiază în tainele creştinismului;

b. faza *Hortensius* sau, o mai putem numi, faza *descoperirii problemei adevărului*. Pe Cicero îl interesează adevărul din punct de vedere practic, încât el acordă "valoare filosofică" la tot ceea ce favorizează viaţa cetăţenilor Imperiului. Augustin procedează la fel, doar că în locul cetăţenilor romani va pune pe creştini, şi formulează o teorie "pragmatică" a adevărului, una eclectică. El va realiza marea sinteză

[13] Paul Tillich, *Histoire de la pensée chretienne*, Payot, Paris, 1970, pp. 124-132.

între noțiunea veterotestamentară a lui Dumnezeu și ideea parmenidiană a Ființei. Mai mult decât oricine, Augustin este artizanul apropierii între Atena și Ierusalim;

c. faza *maniheică* (sau a unui "persism elenizat"): e o fuziune între profețiile lui Zoroastru și platonismul considerat sub forma lui gnostică. "Interpretarea" maniheică este "nelimitată". Augustin este atras tocmai în virtutea acestei lipse a limitei în interpretare, și pentru că ne-limita aceasta, spuneau maniheii, o puteau controla. Ce îl atrage pe Augustin, îndeosebi, la maniheі?:

- faptul că Manes susținea că deține adevărata teologie științifică a vremii;
- dualismul care îi permite să explice rațional păcatul;
- translarea problematicii adevărului din domeniul teoretic în cel religios;
- accentul pe care doctrina îl pune pe soteriologie, accent care face din maniheism ca atare o soteriologie;
- adevărul care, pentru Manes, rezidă în conflictul bine-rău și care îi permite astfel de a interpreta istoria.

Acestea vor face că este aproape imposibil de a înțelege doctrina păcatului originar (*vicium originis*, îi spune Tertulian) la Augustin fără a face apel la faza maniheică. Mai apoi, după ce va afla că lumea creată este bună chiar în temeiul ei va renunța la a simpatiza cu maniheii, și principiul matematic de tip pitagoreic va detrona dualismul negativ;

d. faza *sceptică* îl află pe Augustin sub impresia probabilismului Academiei târzii. Scepticismul va provoca o nouă teorie a cunoașterii prin Augustin: în loc să plece de la experiența lumii exterioare, el va pleca de la "omul interior";

e. filosofia greacă sfârșește în negația (cu scepticismul) și mistică (cu neoplatonismul). Augustin va adopta neoplatonismul și va utiliza această filosofie ca fundament al unei noi certitudini – certitudinea imediată a existenței lui Dumnezeu. Din acest motiv "filosofia lui Augustin nu este o doctrină a cunoașterii în sensul obișnuit; este o destăinuire în sensul unei dezlegări de taine", după cum "conștiința

cunoscătoare devine o conştiinţă mărturisitoare"[14]. E drept că Augustin va modifica semnificaţia neoplatonismului; aceasta din urmă este o filosofie negativă şi are ca scop faptul de a elibera sufletul de materie pentru a-l apropia de absolut. Augustin va abandona ideea gradelor de emanaţie şi va utiliza neoplatonismul în vederea experimentării imediate a celor divine în toate lucrurile, cu precădere în sufletul omului (căci sufletul, o ştim de la Tertulian, este în chip natural creştin: *anima naturaliter christiana*);

f. împotriva scepticismului îl ajută nu doar neoplatonimsul, ci şi autoritatea Bisericii, mai ales Ambrozie. Pe urmele lui Ciprian, Augustin este convins că acela care nu are Biserica drept Mamă, nu poate avea pe Dumnezeu drept Tată (*extraeclesiam nulla salus*). Eşecul scepticismului este urmat de autoritatea Revelaţiei;

g. Augustin este impresionat de ascetismul creştin (sfinţi şi călugări), deşi el însuşi nu va pratica niciodată ascetismul în sensul în care acesta era "trăit" de Părinţii pustiei;

h. ultima fază am putea să o numim drept faza *negativă*, şi ea are în vedere influenţele care ar fi putut să-l marcheze, dar nu au făcut-o. Este vorba, în primul rând, de Aristotel, dar nu în totalitate, căci Platon încorporase suficiente idei aristotelice. Augustin nu a lăsat loc lui Aristotel în sistemul lui filosofico-teologic. El refuză să facă loc ştiinţelor naturale întemeiate de greci, ca şi ştiinţelor politice. Evul Mediu va fi marcat de această atitudine. Pe Aristotel îl citează doar de trei ori, şi Augustin îl socoteşte inferior lui Platon. Citeşte *Categoriile* la 20 de ani şi e uimit că tratatul acesta e trecut printre cele greu de înţeles. Uneori însă uzează de limbajul aristotelic, dar are grijă să numească delimitările: *fecistii mundum de materia informis; quam fecisti de nulla re pene nulla rem*[15]. Iată câteva diferenţe care explică refuzul lui Augustin faţa cu Aristotel:

---

[14] C. Noica, *Schiţă pentru istoria lui cum e cu putinţa ceva nou?*, Bucureşti, 1940, pp. 151, 160.

[15] Augustin, *Confesiuni*, XII, VIII, 8. Interesantă "istoria" lui Aristotel în raport cu receptarea sa în primele secole creştine şi, apoi, mai târziu. Nu este "gustat" de Augustin, şi nu doar de el, din pricina unui rigorism logic care va fi apreciat, în acelaşi spaţiu creştin, de generaţia lui Toma. E limpede că Augustin nu-l agreează. E posibil ca antipatia lui

- Stagiritul insistă pe individ; Augustin pe colectivitate;

- Aristotel se interesează de științele particulare, de lucruri; pe Augustin nu-l interesează lucrurile, ci cunoașterea lui Dumnezeu și a sufletului;

- Aristotel era un logician; Augustin nu se interesează în mod particular de logică, ba logica pură îi este străină;

- Aristotel era un inductiv și un empirist (dar un empirist care și "gândește", completează Hegel în "istoria" sa); ca și Platon, Augustin este un intuitiv: el pleacă de la cele de sus și coboară la realitățile empirice. Tensiunea aceasta va avea o fericită urmare: secolul al XIII-lea îl redescoperă pe Aristotel (e drept, mulțumită lui Boethius, mai mult decât arabilor, deși prin intermediul acestora), și va fi "marele secol al teologiei creștine" (Tillich).

Un teolog suedez, Anders Nygren, în lucrarea *Éros și Agapé* reproșează lui Augustin, și teologiei creșine în genere, de a fi făcut o sinteză între noțiunile *éros* și *agapé*. Poziția nu e corectă pentru că:

- *agapé* este iubirea în sens noutestamentar, adică este iertarea acordată de Dumnezeu;

- *éros* este dorința care poartă creaturile, pe toate, către Dumnezeu, este dorința creaturii de a se uni cu El. Tillich, care insistă pe *agapé*, argumentează: "Dumnezeu coboară către om prin *caritas*, se umilește în Cristos, exercită grația și acceptă să participe la umanitate pentru a o ridica la Sine[16]. *Éros*-ulpleacă de jos în sus, e dorință, afect. *Agapé* este *Logos*-ul devenit *sarx* (carne); *sarx* aspiră către Dumnezeu – iată *éros*-ul. În Dumnezeu nu putem face distincția între existență și esență, încât teologia negativă a lui Dionisie e deja prezentă la Augustin.

Luther fața cu Aristotel să fie și un efect al poziției lui Augustin, asta dacă avem în vedere și augustianismul lui Luther. Aristotel este pentru Luther, așa cum este și Dionisie Areopagitul, un fel de "cal troian", și Aristotel, zice călugărul german, a făcut cele mai mari deservicii Bisericii. De altfel, multă vreme Aristotel a fost uitat. E recuperat prin *Isasoga* lui Porphyr și, mai ales, prin traducerea acestuia de către Boethius, în limba latină. Celebra dispută a universaliilor din Evul Mediu aici își află locul. Facem însă o necesară precizare: în chestiunea universaliilor, nu de aristotelizarea lui Platon este vorba ci, dimpotrivă, de platonizarea lui Aristotel. Aristotel este redescoprit fără ca Platon să fie vinovat.

[16] Paul Tillich, *op. cit.*, pp. 136-137.

Astfel că, în Treime, Tatăl (*amans*) este "cel ce iubeşte", Fiul (*quod amatur*) este "ceea ce este iubit", iar Sfântul Duh (*amor*) corespunde puterii numită "iubire".

Prima frază din *Vita Plotini* a lui Porphyr este: "Lui Plotin părea să-i fie ruşine că trăieşte într-un corp", iar pe patul de moarte Plotin a spus: "mă străduiesc să înalţ divinul din noi la divinul din univers". Augustin e la capătul celălalt al interpretării. Pentru el şi pentru întreaga teologie, "carnea merită atât de puţin dispreţ, încât Cuvântul divin a asumat-o", "iar corpul nostru va deveni asemănător corpului lui Cristos aşa cum s-a înfăţişat discipolilor din dimineaţa Paştelui până la ridicarea la ceruri"[17]. Natura coruptă, prin Înviere, este *restitutio in melius*.

O scurtă precizare despre cum viciază "interpretarea" pe Augustin. Totul pleacă de la o nuanţă în care cei mai mulţi comentatori au văzut o diferenţă absolută; numai că Biserica terestră (*Civitas Dei peregrina*) nu este diferită de *Civitas Dei coelesti*. Este vorba aici, în realitate, de o transformare a limbajului augustinian, transformare în cadrul căreia limbajul juridic îl înlocuieşte pe acela filosofic. În *De civitate Dei* precumpănitor e limbajul juridic, şi dacă în tinereţe vorbea Augustin de *duo genera hominum*, la vârsta la care scrie "contraistoria" *De civitae Dei*, dă "cetăţii" sensul ciceronian (acela de *res-publica*; transformarea vizează *consensus juris*)[18]. Unii comentatori au mers până acolo încât au aflat patru cetăţi la Augustin: *civitas Dei coelestis, civitas Dei peregrina, civitas terrena* şi *civitas diaboli*. La rigoare, putem vorbi doar de două cetăţi (*coelestis = peregrina* şi *terrena = diaboli*) şi dihotomia aceasta e din perioada lui *De vera religione*, nu a tomului *De*

---

[17] H.-I., Marrou, *Patistică şi Umanism*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1996, pp. 522, 555. "Interpretarea" şi "limitele interpretării" acestei probleme are în vedere faptul că însăşi credinţa apostolilor este rezultatul iniţial al unui şoc - vederea celui Înviat . Ea nu ar fi însemnat nimic dacă nu ar fi fost mărturisită. E vorba aici de *realitatea* Învierii şi de *mărturisirea* ei. Degeaba ar fi Înviat Mântuitorul dacă nimeni nu ar fi transmis lucrul acesta celorlalţi. Aşa se înţelege şi spusa cristică: "Felul vostru de vorbire să fie: da, da; nu, nu; ce trece peste aceste cuvinte, vine de la cel rău" (*Matei* 5, 37; vezi şi *Coloseni* 4, 6, şi *Iacov* 5, 12). Iată "limitele interpretării" din perspectivă noutestamentară, iată şi ceea ce îndeobeşte este numit "secret mesianic".

[18] Amos Funkenstein, *Teologie şi imaginaţie ştiinţifică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 211.

civitate Dei. În *De vera religione* vorbește de cele două genuri (*duo genera*): necredincioșii (*turba impiorum*) și cei încredințați lui Dumnezeu (*populi uni Deo dedicati*), și Augustin ține să precizeze că până la venirea lui Cristos, ambele cetăți s-au dezvoltat amestecat (*civitas permixta*), analog unui organism[19].

Ceea ce Ambrozie realizase în practică mai cu seamă, va realiza Augustin în teorie: e vorba de opera de catehizare care nu e altceva decât o interpretare graduală a textului revelat. Augustin a scris o lucrare intitulată *De catehechizandis rudibus*. Deogratias, diacon la Cartagina și prieten al lui Augustin, cere îndrumări pentru instruirea catehumenilor: cu ce să încep?, cu ce să termin? Tratatul lui Augustin cuprinde o introducere (cap. 1-2), o parte teoretică (cap. 3-14) și una practică (cap. 15-27). Lucrarea tratează despre materia învățământului religios, metoda lui și despre personalitatea catehetului[20]. Cine are calitatea de *rudis*? Răspunde Augustin că *rudis* sunt:

- cei neinițiați în doctrina creștină (*qui ad ecclesiam rudis venit*);
- cei care nu s-au documentat prin studiul personal asupra doctrinei creștine;
- cei care au trecut prin școala de gramatică/oratorie dar nu cunosc învățătura creștină (sunt ignoranți *in sacris*).

Iată acum "limitele interpretării" sau, așa-zicând, modul în care era organizat catehumenatul pe vremea lui Augustin:

---

[19] *Ibidem*.

[20] Vezi Grigore Cristescu, *Câteva momente din activitatea catehetică teoretică și practică a Fericitului Augustin*, Biblioteca pentru Studii Omiletice și Catehetice, nr. 7, f.a. Cei dintâi *rudis* au fost, oricât ar părea de paradoxal, sau poate tocmai de aceea, apostolii. Tocmai din alegerea lor, căci apostolii nu erau nicidecum niște "intelectuali", se vede dificultatea și beneficiul catehezei. Cel mai școlit dintre apostoli era Iuda. Nu e nici o ciudățenie aici. Vorba unui romancier este adevărată: nu judecați oamenii după anturaj; Iuda a avut prieteni ireproșabili! Saul însuși a trebuit să fie catehizat! E drept, "catehizarea" lui a fost una taborică. Păstrând proporțiile, Augustin a pățit același lucru. Catehizarea este limita interpretării. Interpret prin excelență, Origene, a depășit adesea limita. A fost uneori prea grec tocmai pentru că vroia să fie prea creștin, dar asta nu-l face nici mai puțin "grec" și nici mai puțin "creștin". De urmași e vorba, și urmașii suntem noi.

a. păgânul care voia să fie acceptat în Biserica creştină, îşi expunea motivele care l-au determinat să o facă şi apoi primea o instrucţie preliminară;

b. instrucţia era urmată de mărturisire: el crede în ceea ce i s-a spus şi va trăi potrivit acestor îndatoriri;

c. urma exorcizarea prin închipuirea semnului crucii şi prin impunerea mâinilor;

d. primele trei etape au ca rezultat transformarea candidatului în catehumen şi membru al comunităţii creştine. În calitate de catehumen ia parte la citirea *Scripturii* şi la explicarea ei. Catehumen rămâne 2-3 ani, şi apoi urmează pregătirea pentru primirea botezului;

e. la începutul marelui post, catehumenul se anunţă pentru botez şi era înscris în registrul bisericii drept *competens*;

f. în dimineaţa Învierii, cei *competens* sunt botezaţi şi miruiţi, apoi primesc Sfânta Împărtăşanie;

g. *competens* devin acum *infantes* şi de-a lungul Săptămânii Mari primesc zilnic învăţătura mistagogică. La Liturghia din duminica de după Sfintele Paşti apar în veşmânt alb (*Domenica in albis*) şi rostesc împreună cu toată comunitatea Rugăciunea Domnească. Aşa devin *fideles*.

Principiul catehezei trebuie să fie: *ut gaundes quisque catechizet* ("a catehiza cu bucurie") şi nici o grijă să nu fie mai mare ca aceasta. A catehiza cu bucurie este grija cea mai mare (*ea cura maxima est*). De ce? Pentru că "pe cine dă cu bucurie, îl iubeşte Dumnezeu" (2 *Corinteni* 9, 7). Câteva explicaţii augustiniene: cateheza va cuprinde o *narratio plena* şi scopul povestirii este iubirea lui Dumnezeu. Nu trebuie să ne pierdem în dezvoltarea cauzelor, şi nu e recomandat apelul la termeni abstracţi, obositori. Acest mod de catehizare este potrivit pentru *rudes*. Altfel trebuie să fie catehizaţi cei iniţiaţi: discret, pentru că ei cunosc adevărurile credinţei. În cazul lor cateheza trebuie să fie scurtă, nu ca la omul de rând (*non idiota*) - *sed doctorum libris expolitus atque excultus*. Augustin spune că o inimă curată e mai de folos şi mai de dorit decât o limbă meşteră. Cateheza va cuprinde exordiul, naraţiunea şi încheierea, şi cu Augustin *narratio* devine metoda fundamentală a catehezei. Sunt

fixate şi trei principii didactice, şi ele privesc *alegerea* materiei, *aşezarea* materiei şi *expunerea* ei. Cele trei principii sunt:

a. *non multa, sed multum*, adică dă puţin, dar fă-o intuitiv şi temeinic;

b. scopul suprem este iubirea pentru că *istoria descoperirii* este iubirea lui Dumnezeu, iar *istoria mântuirii* este istoria iubirii lui Dumnezeu;

c. învaţă individual, şi locul acestui imperativ îl aflăm în aceea că dacă iubirea este aceeaşi pentru toţi, leacul nu mai e la fel pentru toţi.

Orice cateheză (care nu e nimic altceva decât o interpretare) presupune trei feluri de vorbire cărora li se potrivesc trei feluri de ascultare. Vorbirile sunt: *docere, delectare, flectare*; cele trei feluri de ascultare corespunzătoare sunt: *intelligenter, libenter, obedienter*. Aşa conduce interpretarea la credinţă, şi Augustin vorbeşte despre: *credere Deum* (a crede *pe* Dumnezeu), *crede Deo* (a crede *lui* Dumnezeu) şi *credere in Deum* (a crede *în* Dumnezeu). În *Sermo* CXXVI, capitolul 1, 1 spune: *fides enim gradus intelligendi; intellectus autem meritum fidei* ("credinţa este călăuza spre cunoştinţă; cunoştinţa este răsplata credinţei"). Augustin are dreptate: *dilige, et quod vis, fac!* ("iubeşte, şi fă ce vrei!"). Numai că atunci când iubeşti nu mai faci ce vrei, ci ceea ce trebuie. Aşa să fie şi cu interpretarea?!

Valeriu GHERGHEL

DISCURSUL INDIRECT – SCHIȚĂ PENTRU O HERMENEUTICĂ (PORNIND DE LA DIONISIE AREOPAGITUL)

Indirect Discourse – Draft for a Hermeneutics
(Abstract)

To the extent that Dionis the Areopagite discusses, in his Divine Names, *the possibility or impossibility of naming what cannot be named, his discourse makes sense. Therefore, it can be subjected to interpretation. To the extent that, in his* Mystical Theology, *he takes* directly *about the unsayable (or about an „ampty signifier"), his statements – although readable and understandable – do not seem to make any sense.*
And where sense does not occur anymore (as hermeneutical, rather than semantic), can we still talk about an interpretation?

1. Un teolog răsăritean pentru scolastică

În secolul al XII-lea, abatele Suger[1] ridică un edificiu consacrat Sfântului Dionisie, Saint Denjs, catedrală ce va deveni necropola regilor Franței. Într-un relicvariu subpământeatn, strălucind de bogăția nestematelor, se află depuse moaștele Sfântului Denjs. Suger nu știe, probabil, că Dionisie s-a născut în Răsărit (sfârșitul secolului V – începutul secolului VI) și a scris în limba greacă. Când consacră munca sa Sfântului Dionis, el se referă la personajul din *Faptele apostolilor* (17, 34), convertit de elocința apostolului Pavel. E vorba de o confuzie ușor de înțeles într-un veac și într-un spațiu pentru care opera dionisiană deține o autoritate coomparabilă doar cu aceea a Sfântului Augustin. *Corpus Areopagiticus* e invocat pentru prima oară, într-un context de dispute ereziologice, la sfârșitul secolului V. În 827, Ilduia traduce *Numele divine* în limba latină, inaugurând o carieră greu de intuit în momentul traducerii. Trei

[1] Erwin Panofsky, *Arhitectură gotică și gândire scolastică. Abatele Suger de la Saint Denis*, Editura Anastasia, București, 1999.

secole mai târziu, Ioan Sarazinul propune o nouă traducere şi, prin urmare, o nouă interpretare. În acest interval (secolele IX-XIII), *Corpus Dionysianum*, în variantă latină, devine un reper obligatoriu pentru gândirea scolastică. Teologia transcendenţei radicale, propusă de Dionisie, e un obiect de comentariu ritualic şi un prilej de sistematizare a meditaţiei despre divin, bine şi frumos. Alcuin, Tommaso Gallo din Vercelli (1242), Robert Grosseteste, Albertus Magnus şi, în fine, Toma d'Aquino, printre mulţi alţii, stăruie asupra "numirilor dumnezeieşti" şi edifică doctrina transcendentaliilor (*res, aliquid, verum, bonum,* la care vor adăuga *pulcurum, unum* etc., ajungând la o adevărată jerbă conceptuală). În răsărit, destinul operei lui Dionisie e ingrat. Şcolile o atribuie Sfântului Maxim Mărturisitorul şi invocarea numelui său în disputa palamită despre "energiile necreate" şi putinţa "cunoaşterii" lui Dumnezeu (secolul XIV) sunt singurele momente notabile, ce întrerup o tăcere care nu însemna numaidecât şi lipsă de interes. E în joc, mai degrabă, o diferenţă de percepţie şi un decalaj între două civilizaţii (în timp ce Răsăritul se confruntă, în secolele XII-XIII, cu invazii nefericite, anul 1204 este cel mai paradoxal: în Apus înfloresc Universităţile). În timp ce Evul Mediu latin are liniştea să aprofundeze pe acest "neoplatonic creştin", Bizanţul se consumă în dispute intestine şi îşi grăbeşte sfârşitul. Cariera apuseană a operei dionisiene poate fi urmărită în Gilson[2], Louth[3] şi Eco[4].

2. Transcendenţa absolută şi "substitutele" sale

Pe urmele unor Plotin, Proclus şi Damascius, Dionisie Areopagitul vorbeşte despre un Dumnezeu aflat dincolo de orice rostire ori cunoaştere. Lexicul dionisian se caracterizează prin folosirea abundentă a "constructelor" prepoziţionale sau adverbiale menite a semnala o distanţă insuportabilă între "divin" şi "fâpturile" care "participă" sau "se împărtăşesc"[5] la/dintr-o realitate intranzitivă: "supra"

[2] Etienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1995.
[3] Andrew Louth, *Dionisie Areopagitul. O introducere*, Editura Deisis, Sibiu, 1997.
[4] Umberto Eco, *Arta şi frumosul în estetica medievală*, Editura Nemira, Bucureşti, 1999.
[5] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete şi Şcolile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în traducere românească de pr. Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, Bucureşti, 1996

(*hyper*) şi "mai presus de". Entitatea inefabilă descrisă astfel corespunde exact vocabulei latine *absolutus* (lipsit de legături, *unabhangig*). Dionisie însuşi vorbeşte despre "cel nesupus vreunei relaţii, liber de toate"[6]. Pentru a sublinia transcendenţa, autorul propune formulări care ţin de un discurs aproape obscur asupra "Obscurului" prin excelenţă: "... nefiind nici monadă sau treime, nici număr, nici unitate..., nici altceva din cele ce sunt... ridică peste toată raţiunea şi mintea ascunzimea supradumnezeirii care în mod suprafiinţial e supraexistenţă peste toate"[7]. Textul lui Dionisie sugerează o spaţialitate din care mai rămâne doar ascensiunea spre o treaptă situată "deasupra" unor entitaţi care, din retragerea oricărui spaţiu inteligibil prin acest tip de "vorbire", nu mai pot avea un loc al fiinţării. Ele rămân prin părăsirea lor de către Entitatea care se supra-înalţă într-un loc vid. Altfel spus, unicul spaţiu este acela în care se "mişcă" Dumnezeu pe măsură ce desfiinţează, tocmai prin această înălţare infinită, spaţiul părăsit. Această spaţialitate care se face pe măsură ce e străbătută şi anulată nu poate fi gândită. Unica modalitate de a urmări această ascensiune vertiginoasă e rugăciunea amintită în capitolul III din *Despre Numirile Dumnezeieşti*... La nivel literal, textul lui Dionisie e "absurd". Sensul său literal se absoarbe cu totul în cel anagogic. Uneori, discursul pur teoretic trebuie să lase locul celui analogic sau simbolic.

2.1. Primul substitut: Binele

Deşi refuză orice denumire, pentru a putea vorbi oarecum despre el, Inefabilul trebuie numit. Dionisie primeşte acest paradox, încercat şi de Plotin, şi îşi alege numele din *Scriptură*, deşi subliniază carenţa şi inadecvarea lor. Comentariul cel mai amănunţit, aflat sub vădita influenţă a lui Platon, este consacrat noţiunii de Bine. Dionisie echivalează rapid "fiinţa" dumnezeirii cu Binele căruia îi dă o accepţie net ontologică. Dacă un termen ca Unu, la care voi reveni, numeşte dumnezeirea *în sine*, Binele o caracterizează ca fiind Indicibilul care se "revarsă" ori, cu alt nume, "iradiază" *spre* altceva decât El însuşi. Sigur, Unul nu desemnează o "interioritate" şi nici Binele o "exterioritate". Dumnezeu se sustrage acestei distincţii. Divinitatea e un şir de procesiuni şi ascunderi. Retrasă în sine, divinitatea nu mai este nici bună, nici

[6] Idem, *Despre Numirile Dumnezeieşti*, I, §7, p. 138.
[7] *Ibidem*, XIII, § 3, p. 157.

rea. În schimb, în momentele în care se "dezvăluie", ea poate primi caracterizarea de "bunătate" sau Bine. Prin această "bunătate" divinitatea instituie o simili-relaţie cu cele care au primit fiinţă. Dar Binele nu e altceva decât fiinţa ei. Pentru a-şi concretiza ideea, Dionisie preia cunoscuta analogie platonică a soarelui: "De fapt, precum soarele nostru, nu prin cugetare sau voinţă, ci prin însuşi faptul că este, luminează toate care participă la lumina lui după raţiunea puterii lor, aşa şi binele mai presus de soare, prin însăşi existenţa lui, ca arhetip ridicat mai presus de chipul lui obscur, transmite tuturor, pe măsura lor, razele întregii bunătăţi. Prin acestea au luat subzistenţă toate fiinţele..."[8]. Aşa cum razele soarelui nu sunt altceva decât soarele, la fel iradierea Binelui este Binele însuşi. Şi la fel, cum razele soarelui luminează tot ceea ce cade sub ele, lumina fiind doar o altă ipostază a soarelui, Binele coboară în făpturi, "împărţindu-se fără să se împartă" (expresia aparţine lui Dionisie) în fiecare dintre ele, fiind începutul, creşterea şi capătul lor[9]. Binele constituie şi "măsura" lucrurilor, pentru că tot ceea ce părăseşte măsura cade în nimic. Binele se transmite procesional tuturor celor ce sunt după ierarhia ontologică, proprie neoplatonismului, ce stabileşte fiecărei făpturi locul său. Toate făpturile primesc Binele şi toate sunt bune. Cu alte cuvinte, toate *participă* la bunătate. Aş remarca faptul că Dionisie înlocuieşte conceptul neoplatonic de "emanaţie", care prezintă o conotaţie panteistă, cu cel de "participare"[10], iar comentatorii săi, în special Toma d'Aquino, vor accentua această demarcaţie. Ceea ce reţine îndeosebi atenţia în secţiunea în care Areopagitul analizează Binele e tocmai această omniprezenţă a Binelui în univers: bunătatea nu este refuzată nici unui lucru şi nici o făptură nu o refuză. Înşişi demonii, afirmă Dionisie în paragrafele despre "rău", nu sunt întrutotul răi[11].

2.2. *Al doilea substitut: Unul*

Pentru Plotin, Unul nu reprezintă dificultăţile cu care se confruntă succesorul său creştin. În creştinism, Dumnezeirea este, totodată, şi Unu şi Treime. Dionisie va rezolva greutatea printr-un

[8] *Ibidem*, IV, § 1, pp. 145-146.
[9] *Ibidem*, IV, § 10, p. 149.
[10] Cf. Umberto Eco, *op. cit.*, pp. 73-74.
[11] Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile...*, IV, § 23, pp. 154-155.

artificiu pe jumătate terminologic. "Deasupra" Tatălui se află "paternitatea", mai presus de Fiu "fiimea" etc. Şi invers, "Tatăl şi Fiul sunt prin depăşire deasupra a toată părinţimea şi fiimea". E limpede că în ceea ce priveşte "dumnezeirea mai presus de dumnezeire"[12] o gândire "generică" (prin genuri şi specii) sau una "participativă" (apelând la dualitatea parte/întreg) sunt cu totul inadecvate. Fiul nu este o specie sau o varietate a fiimii şi nici genul ei, cum am putea înţelege din formula Areopagitului[13]. Dogma depăşeşte raţiunea. Oricum, cele trei ipostasuri nu se reunesc într-un "întreg", pentru că fiecare rămâne distinct unul faţă de altul. Şi totuşi, dumnezeirea e Unu şi poate fi desemnată prin acest nume. Ea "se multiplică fără să iasă din starea de Unu"[14]. Unul se defineşte prin "simplitate" şi "unicitate". El nu poate fi element sau parte în nici o mulţime, ci e mereu "unic şi întreg şi acelaşi"[15]. Dumnezeu, scrie Dionisie, "fiind unic, dăruieşte în acelaşi timp din Sine ca Unul, fiecărei părţi şi întregului, unului şi mulţimii; este, de asemenea, Unul în mod mai presus de fiinţă, nefiind nici parte a mulţimii, nici un întreg din părţi. Şi aşa nu e nici unul, nici nu participă la Unul, nici nu are unitatea. Este Unul dincolo de acestea..."[16].

Dacă în definirea Unului Dionisie nu se deosebeşte de gânditorii anteriori (Platon, Aristotel, Plotin), el ajunge, asemenea lui Damascius care postulează două neanturi divine, să propună un Unu dublat. Unul dumnezeiesc nu poate participa la un alt Unu pentru că nu ar mai fi Unu. Dar Unu fiind, "El este şi început şi cauză a unului şi a numărului şi a tot ce este"[17]. Mai exact: "Cel dinainte de tot unul şi mulţimea şi partea şi întregul şi hotarul... fiind mai presus de unul însuşi defineşte şi pe cel ce este unul însuşi..."[18]. Unul mai presus de Unu nu înseamnă, totuşi, mai puţin Unu, dar, în măsura în care îl "produce" pe unu, poate fi gândit ca un Unu printre mai mulţi, ceea ce contrazice definiţia. Precauţiile lui Dionisie nu sunt fără rost. Cu toate acestea, analizând riguros enunţurile sale, ajungem la concluzia că el propune un Unu dublat. Limbajul se vădeşte, încă o dată, precar, în astfel de cazuri limită. În acest context,

[12] *Ibidem*, § 4, p. 140.
[13] *Ibidem*, II, § 8, p. 142.
[14] *Ibidem*, II, § 11, p. 143.
[15] *Ibidem*, II, § 6, p. 141.
[16] *Ibidem*, II, § 11, p. 143.
[17] *Ibidem*, XIII, § 3, p. 175.
[18] *Ibidem*.

am putea înțelege și numele de "supradumnezeu" atribuit, totuși, lui Dumnezeu[19].

3. O hermeneutică a discursului indirect

De vreme ce Dionisie spune de la început că Dumnezeu este dincolo de rostire, discursul său despre Cel-de-nerostit nu poate fi unul direct. În fond, scrierile sale nu au "obiect". Ele circumscriu "ceva" care nu poate fi, prin definiție, circumscris. Dar interdictul de a vorbi despre acel "ceva" inefabil nu funcționează. Areopagitul convertește o tăcere definitivă într-un discurs provizoriu, al cărui sens și final sunt mereu amânate. Neputința de a propune un sens înseamnă, de fapt, că sensul se află undeva, înainte de acest discurs aflat în căutarea unui sens. Dacă sensul se găsește dincoace de discurs, nici o interpretare a textului nu poate accede la el. Și totuși, fiind un discurs indirect, el cere negreșit o hermeneutică. În acest discurs care declară, din capul locului, că nu poate trimite la "ceva", aflăm, uneori, fragmente ce aparțin unui discurs de două ori indirect: pasaje alegorice (alegoria e o "metaforă prelungită") sau, cu termenul lui Dionisie, simbolice. Pentru a spune că "o cauză nu se cauzează pe ea însăși", Dionisie propune o analogie: "Căci nu există nici o înrudire exactă între cele cauzate și cauze... cauzele însele sunt dincolo și mai presus de cele cauzate, dat fiind începutul lor. Și, ca să mă folosesc de pildele proprii nouă, îndulcirile și întristările se numesc făcătoare ale îndulcirii și întristării. Dar ele însele nici nu se îndulcesc, nici nu se întristează. Și focul care încălzește și arde nu se spune nici că se încălzește, nici că se arde..."[20]. Comentariul lui Dionisie devine metaforic. El intenționează să spună si altfel (tot indirect) ceea ce nu poate fi spus decât indirect. Textul de mai sus are un sens care poate fi identificat în con-textul din care l-am extras. Dar con-textul nu are până la urmă un sens, fapt deja afirmat de către Areopagit. Problema este de a examina în ce măsură contextul anulează sau nu sensul pasajului excerptat. Pentru a spune că rugăciunea vine, în realitate, de la Cel rugat spre orant, Dionisie dezvoltă din nou o "alegorie": "Deci noi să ne întindem prin rugăciuni spre întâlnirea mai înaltă cu razele dumnezeiești și bune. Căci se întâmplă ca și cu un lanț mai luminos, care atârnă din

[19] *Ibidem*, II, § 11, p. 143.
[20] *Ibidem*, II, § 8, p. 142.

vârful cerului şi ajunge la noi, iar nouă, ţinându-ne mereu de el cu mâinile, ni se pare că îl tragem, odată ce e şi sus şi jos, ci noi înşine suntem înălţaţi spre lucirile mai înalte ale razelor mult luminoase..."[21]. Locul citat nu poate conferi sens textului integral, dar el are, în chip necesar, un sens, care se "dezvăluie" printr-o interpretare. Literal e vorba de un lanţ uriaş, care figurează rugăciunea. În sens figurat, Dionisie narează legătura paradoxală, comentată mai târziu de Kierkegaard, pe care o instituie rugăciunea cu Dumnezeu, cel care susţine relaţia şi răspunde în final. Încă o dată: absenţa de sens a contextului (ce provine din acel *ceva vid* despre care se vorbeşte) aboleşte oare sensul patent al citatului?

3.1. Numirile simbolice

În *Sfintele Sripturi*, observă Dionisie, dumnezeirea mai este desemnată prin simboluri[22]. Pentru exegeţii filosofiei medievale, termenul "simbol" ridică unele dificultăţi[23]. Pentru scopul nostru, e suficientă o definiţie mai puţin "tare". Orice nume al unui referent concret propuns pentru o "realitate" inefabilă poate primi denumirea de "simbol". Într-un discurs simbolic, "nuca" sau "unicornul" îl pot figura pe Iisus Christos, întrucât între cei doi termeni poate fi instituit un raport de analogie. Acest raport va întemeia valabilitatea simbolului[24]. În fond, Areopagitul nu gândeşte în alt chip simbolul. În *Scriptură*, dumnezeirea este, adesea, simbolizată ţinând seama de slăbiciunea minţii noastre, de insuficienţa limbajului şi de inefabilul divin. Scopul numirii simbolice e să declanşeze o "înălţare" a spiritului către cele ce nu pot fi înţelese şi nici rostite în mod propriu. Dionisie împarte simbolurile în "asemănătoare" şi "neasemănătoare". Diviziunea sa nu rezistă unei analize riguroase. Când termenul simbolizat refuză, prin definiţie, orice abordare "concretă", se poate afirma, în cel mai fericit caz, că toate simbolurile sunt nease-

[21] *Ibidem*, III, § 1, p. 144.
[22] Idem, *Despre ierarhia Cerească*, II, § 1, p. 16.
[23] A se vedea, în acest sens, Tzvetan Todorov, *Teorii ale simbolului*, Editura Univers, Bucureşti, 1983; Paul Zumthor, *Încercare de poetică medievală*, Editura Univers, Bucureşti, 1983, pp. 163-164; Julia Kristeva, *Le Texte clos*, în *Langage*, 12, 1968; Gilbert Duradn, *Aventurile imaginii. Imaginaţia simbolică. Imaginarul*, Editura Nemira, Bucureşti, 1999, pp.12-23; Umberto Eco, *op. cit.*, pp. 66-73.
[24] Johan Huizinga, *Amurgull Evului Mediu*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1993, pp. 328-247, cap. XV: "Declinul simbolismului".

mănătoare. Neasemănătoare față de ce? Față de ceea ce nu poate semăna cu nimic, răspunde Dionisie. Cercul vicios este cea mai benignă insuficiență a meditației sale. Acel "ceva" față de care simbolul este neasemănător este absența sau vidul sau nimicul lui Damascius (și al misticilor de mai târziu). Nimic nu seamănă cu o absență în afara ei înseși. Revenind la textul Areopagitului, vom observa faptul că tocmai "nepotrivirea" sau "incongruitatea" dintre simbol și simbolizat prilejuiesc desfătătoarea căutare hermeneutică. Iar această hermeneutică va echivala cu o ridicare a minții spre regiunea indicibilului: "În mod cuvenit ni s-au propus deci chipuri ale celor fără chip și forme ale celor fără forme. Un alt motiv pentru aceasta ar putea fi nu numai cunoașterea noastră prin analogie, care nu poate să se înalțe nemijlocit la vederile (contemplațiile) spirituale și are nevoie de ajutoare potrivite cu firea noastră, care ne duc la vederile minților fără formă și mai presus de lume, prin forme ce ne sunt apropiate, ci și de faptul că, potrivit cu cuvintele tainice ale Scripturii, acelea se ascund prin negrăite și sfinte ghicituri și trebuie făcut de neapropiat celor mulți adevărul sfânt și ascuns al minților mai presus de lume..."[25]. Fiind dincolo de cunoaștere și rostire, "dumnezeirea cea mai presus de dumnezeire" poate primi orice simbol, toate numirile fiind echivalente. Toate pot simboliza "vidul ontologic" și, totodată, nici unul nu trimite la acest vid. O absență nu poate orienta numele, așa cum "vidul" nu cheamă rostirile. În fond, urmând rigorile lui Dionisie, toate cuvintele sunt un unic cuvânt, iar acest cuvânt nu e incongruent în raport cu divinul, ci perfect gratuit. Prin ce modalitate rațională putea califica drept simboluri asemănătoare termeni ca "limită" sau "ființă"? Căutarea trebuie să aibă un termen și o finalitate. La Dionisie, acest termen nu există. Întreaga sa doctrină argumentează acest fapt. Mai mult, această doctrină a "discursului indirect" e în directă opoziție cu exigențele hermeneuticii. Dincolo de aceste rezerve, speculația Areopagitului are drept finalitate o "hermeneutică anagogică", a urcușului spre o țintă de negândit. Examinat literal, textul lui Dionisie înșeală. Nicăieri nu este vorba de "ceva". Discursul său nuu are referent și se dezvoltă pe măsură ce repetă cu obstinație că circumscrie verbal o absență. Non-sensul discursului îi constituie, în final, sensul. Discursul indirect este simultan. El se preface a vorbi *despre* ceva, în timp ce vorbește doar *despre* sine sau, asemenea

[25] Dionisie Areopagitul, *Despre Ierarhia Cerească*, II, § 2, p. 17.

discursului poetic, *se vorbeşte* pe sine. Cel care acceptă această simulare pare a primi o gesticulaţie rituală, ce pretinde a fi liturgică[26]. Termenii pe care Dionisie îi extrage din Scripturi au o finalitate pur doxologică. Doar prin aceşti termeni Dumnezeu poate fi lăudat. E limpede că lauda nu descrie un referent, ci se îndreaptă spre un semnificat, despre care însuşi Dionisie afirmă că se află într-un dincolo nespecificat. Finalitatea simbolurilor este înălţarea şi, la urmă, extazul: "Căci descrierile Scripturii cinstesc şi nu acoperă în chip urât cetele cereşti, înfăţişându-le prin chipuri neasemănătoare; ci le arată prin aceasta ca pe unele ce sunt în chip mai presus de lume deasupra tuturor celor materiale. Iar că descrierile neasemănătoare înalţă mai mult şi mintea noastră decât cele asemănătoare, nu socotesc că va nega cineva din cei drept cugetători..."[27].

Nepotrivirea e sursa unei hermeneutici, iar finalitatea acestei hermeneutici este evaziunea din cadrul ei în laudă, rugăciune şi extaz. Iar extazul lasă în urmă sensul, dacă despre sens poate fi vorba. Simbolizând divinul prin termenii *pardos* sau *ursoaică jefuită de pui*, exerciţiul hermeneutic ca joc al comparaţiilor şi analogiilor este perfect licit. Dar sensul nu poate fi înfăţişat pur discursiv. Hermeneutica devine anagogie: "Şi poate nici pe noi... nu ne-ar tulbura chipul urât al descrierilor... Căci prin acestea nelăsând mintea noastră să rămână în formele nepotrivite, îi dăm putinţa ca nemulţumiţi de acelea să se lepede de împătimirea de cele materiale şi să se obişnuiască să tindă cu sfinţenie, prin cele văzute, spre înălţimile mai presus de lume"[28].

3.1. Anularea sensului

Discursul apophatic nu e descoperirea autorului *Teologiei mistice*. Platon uzează de el pentru "descrierea" Unului[29] şi la fel vor proceda mai târziu Plotin sau Proclus. La Dionisie, în schimb, această descriere care nu caracterizează nimic (subiectului îi sunt retrase, pe rând, toare predicatele posibile) alternează cu descrierea prin contradictoriu: subiectul primeşte, concomitent, predicate contradictorii. Henologia negativă se întemeiază pe reflecţie (x nu e nici – nici). Al doilea tip de discurs pe

---

[26] Andrew Louth, *op. cit.*, pp. 48-65.
[27] Dionisie Areopagitul, *Despre Ierarhia Cerească*, II, § 2, p. 17.
[28] *Ibidem*, II, § 5, p. 19.
[29] Platon, *Parmenide*, 137 c – 142 b, Editura Paideia, Bucureşti, 1994 (ediţie bilingvă).

conjuncţia predicatelor opuse (şi-şi). Ne vom opri la un celebru pasaj din "Teologia" lui Dionisie, constatând că el, de fapt, nu descrie nimic. Retrăgând subiectului, în chip mai mult sau mai puţin sistematic, orice atribut, îl prezentăm drept o entitate la care nu putem nicicum accede discursiv. "Descrierea" apophatică echivalează cu tăcerea, o tăcere ce se naşte şi creşte pe măsură ce cuvintele se dovedesc nepotrivite sau, mai exact, insuficiente, scopului urmărit, acela de a spune "ceva" despre "ceva". Vorbirea merge până la limitele sale şi structura ei se dezarticulează în faţa "vidului ontologic". Gradul zero al spunerii poate fi creat sau prin "amestecul" verbal, neguvernat de nici o gramatică, sau prin apophatic sau, pur şi simplu, prin tăcere. Spunerea apophatică e simulare şi simulacru, deşi lasă impresia că s-ar referi la ceva. Fiind un "analogon" al tăcerii, descrierea nu are sens şi ar fi zadarnic să-l căutăm în fragmentul următor: "Iarăşi urcând, spunem că dumnezeirea nu e nici suflet, nici opinie, nici raţiune, nici înţeles. Şi nu e nici raţiune, nici înţeles. Nici nu se spune, nici nu se înţelege. Nu e nici ochi, nici ordine, nici mărime, nici micime, nici egalitate, nici inegalitate, nici asemănare, nici neasemănare; nici nu stă, nici nu se mişcă, nu are nici linişte. Nu e nici putere, nici lumină. Nici nu vieţuieşte, nici nu e viaţă. Nu e nici fiinţă, nici veac, nici timp, nici nu există atingere spirituală a ei... Nu e nici unul, nici unitate, nici dumnezeire... Ci făcând afirmaţiile şi negaţiile celor de după ele, nici nu o afirmăm, nici nu o negăm pe ea..."[30].

Împins până la capătul său, limbajul se întoarce, sinucigaş, împotriva lui însuşi, inefabilul a ucis sensul...

[30] Dionisie Areopagitul, *Despre Teologia Mistică*, V, pp. 249-250.

Nicolae RÂMBU

GÂNDIREA LĂTURALNICĂ. SCHLEIERMACHER

Die Nebengedanken bei Schleiermacher
(Zusammenfassung)

Was Schleiermacher unter "Nebengedanken" verstanden habe, könnte nur durch eine Analogie mit Lockes Einteilung der Qualitäten erklärt werden. Es gibt die Eigenschaften,die den Dingen selbst zukommen, und die Eigenschaften die ihnen nicht unabhängig von der Beobachtung zugeschrieben werden kann. Die Hauptgedanken eines Textes wären wie die primären Qualitäten der Dinge. Schleiermacher behauptet in seiner "Hermeneutik", daß Nebengedanken nicht unabhängig von einer bestimmten Interpretation zugeschrieben werden können.

Sintetizându-şi într-un fragment experienţa sa de traducător genial, Schleiermacher afirmă: "Adesea trebuie să ghiceşti semnificaţia unui cuvânt dintr-o limbă străină prin comparaţie cu diferite cazuri, în ciuda dicţionarelor. La fel se petrec lucrurile şi cu un concept al unei filosofii străine, în ciuda definiţiilor".[1] Dintre numeroasele cauze care fac din interpretare un proces infinit, în afara celor menţionate deja, ne oprim în continuare la ceea ce s-ar putea numi *gândire lăturalnică.* Scopul interpretării este acela de a înţelege gândirea autorului discursului. Pentru a preîntâmpina neînţelegerea sau înţelegerea eronată, trebuie intuită mai întâi unitatea discursului, apoi trebuie distins între *idei fundamentale* şi *idei subsidiare*. Atunci când nu se face o asemenea distincţie, sau când cele doă tipuri de idei sunt confundate se naşte o eroare de interpretare. De asemenea, un text poate fi greşit înţeles atunci când, de pildă, ironia este luată drept ceva serios şi invers.

Teza mea este următoarea: distincţia dintre *idei fundamentale* şi

[1]F. D. E. Schleiermacher, *Gedanken*, Kritische Gesamtausgabe, Band. II, Schriften aus der Berliner Zeit, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1984, p. 119.

idei subsidiare este oarecum o transpunere în domeniul hermeneuticii a distincţiei pe care John Locke a făcut-o între *calităţile primare* şi *calităţile secundare* ale lucrurilor. Numai că în cazul lui Schleiermacher "lucrul" este textul supus interpretării. Să ne reîntoarcem la teoria lui Locke. Întinderea, soliditatea, timpul, mişcarea, numărul erau considerate *calităţi primare* sau *obiective*, fiindcă ele aparţin efectiv lucrurilor, în vreme ce culoarea, sunetul, mirosul, gustul, sunt *calităţi secundare* sau *subiective*, fiindcă ele nu aparţin lucrurilor, ci sunt atribuite de subiectul care le percepe, sau, mai precis, ele se nasc în însuşi procesul percepţiei. În lipsa simţurilor omeneşti, un lucru nu ar putea fi nici dulce, nici acru, nici de o anumită culoare, etc.

Acelaşi lucru se petrece şi în procesul "percepţiei hermeneutice" a unui text. *Ideile fundamentale* sunt analoge *calităţilor primare* din teoria lui Locke, *ideile subsidiare* sunt similare *calităţilor secundare*. În procesul înţelegerii uni text, iau naştere unele idei care, strict vorbind, nu aparţin textului însuşi şi, prin urmare, nici autorului său. Capodoperele plutesc în atmosfera acestor *idei subsidiare* care sunt şi nu sunt ale autorului încât "naşterea Minervei este o frumoasă alegorie despre modul în care iau fiinţă operele spirituale superioare"[2]. De asemenea, aceste fascinante *idei subsidiare* sunt şi nu sunt ale interpretului.

"De îndată ce un complex de idei iese în evidenţă constant într-un discurs elaborat, noi avem posibilitatea nu numai de a distinge între idei fundamentale şi idei subsidiare, împreună cu elementele lingvistice corespunzătoare ambelor, ci şi o distincţie între asemenea elemente lingvistice şi idei care sunt părţi ale întregului şi cele care de fapt nu sunt deloc părţi ale acestuia, ci numai mijloace de expunere. De exemplu, dacă într-un context al unui discurs o idee devine clară şi intuitivă prin intermediul unei comparaţii, atunci comparaţia nu este decât un mijloc de expunere, ea este străină de fapt subiectului şi nu intervine decât ca ceva străin pentru a da unei părţi a întregului mai multă exactitate şi claritate. Acest lucru poate fi uneori sporadic, dar alteori el se inserează în întreaga expunere. Aici avem însă o veritabilă distincţie interioară a discursului, nu o simplă generalitate. În cazul folosirii unor asemenea termeni comparativ-metaforici nu avem nici o

[2] *Ibidem*, p.41.

indicaţie în raport cu construcţia întregului plecând de la elementele sale esenţiale, deoarece comparativ-metaforicul poate fi utilizat când într-un fel, când într-altul"[3]. Distincţia dintre *idei principale, idei subsidiare* şi *simple mijloace de expunere* nu este întotdeauna fermă, ceea ce complică interpretarea corectă a unui discurs. O primă determinare a acestei distincţii rezultă din privirea de ansamblu asupra textului şi asupra atmosferei în care acesta a fost elaborat. Cu cât mai logic este un discurs, cu atât mai mult iese în evidenţă în cadrul său distincţia dintre idei principale şi idei subsidiare, şi cu atât mai mult structurarea sa rezultă deja dintr-o privire generală.

Cum se poate face, în practica interpretării, distincţiile de mai sus? În concepţia lui Schleiermacher nu există gândire fără limbaj. Noţiunile şi ideile nu există decât în măsura în care sunt exprimate într-un limbaj interior sau exterior. În genere, ceea ce aparţine ideii fundamentale a unui complex de idei este utilizat cu aceeaşi semnificaţie, atâta vreme cât acelaşi context se menţine. Dar acest lucru nu este valabil pentru ceea ce nu reprezintă decât mijloc de expunere, care poate avea în diferite locuri diferite semnificaţii. Cât priveşte ideea subsidiară, ea este de regulă exprimată sau sugerată prin termeni mai puţini riguroşi, de cele mai multe ori fiind confundaţi de către interpret cu simplele mijloace de expunere. "Acest lucru are o motivaţie psihologică. În procesul elaborării scrierii sale, autorul este însoţit de reprezentări care, pe lângă ideea fundamentală, îi asaltează mai mult sau mai puţin [conştiinţa]. Aceste reprezentări însoţitoare sunt condiţionate de particularitatea autorului. şi tot de aceasta depinde felul în care ideile subsidiare se inserează în context. Cu cât mai cunoscută este această particularitate, cu atât mai uşor este să descoperi semnificaţia contextuală a unui termen plecând de la semnificaţia sa cunoscută. Un autor poate da ideilor sale fundamentale o expresie clară şi distinctă, dar cu ideile sale subsidiare el nu este riguros fiindcă în viaţa obişnuită reprezentările însoţitoare nu ajung niciodată la o expresie complet clară, ci ele rămân aluzive. De aceea el nu vrea şi nu poate să confere unui asemenea termen o mai mare exactitate decât are reprezentarea [la care se referă]. La anumiţi autori

[3]Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am main, 1995, p. 136.

ideile subsidiare se află într-o înrudire obiectivă cu ideea fundamentală. Aşa se întâmplă la cei care sunt obişnuiţi să procedeze logic. În genere, cu cât cineva gândeşte şi scrie mai logic, cu atât mai mult ideile subsidiare pierd din importanţă. Dar cu cât cineva [gândeşte şi scrie] mai nelogic, cu atât mai uşor poate fi aşteptat ceea ce este mai straniu, mai neobişnuit atunci când nu are loc decât o analogie. Prin urmare, la autorii logici este necesar să interpretăm mai exact ideile subsidiare în raport cu ideile fundamentale, în vreme ce la ceilalţi autori, cu cât mai stranii sunt ideile subsidiare, cu atât mai puţine motive există să le luăm ca atare"[4].

Pentru descoperirea valorii contextuale a ideilor subsidiare trebuie descoperite pasajele unde acestea apar acestea ca idei fundamentale. Dar această regulă nu este aplicabilă decât acolo unde ideile subsidiare ies în evidenţă cu o anumită claritate şi uşurinţă. De cele mai multe ori ele se află la limita conştiinţei clare şi nu sunt atinse decât în treacăt şi în mod tulbure. În acest din urmă caz este necesar un mod indirect de a proceda, anume trebuie pusă întrebarea: în ce privinţă a putut contribui o anumită idee subsidiară la atmosfera întregului? Dacă acest lucru a fost descoperit, atunci regula de mai sus poate fi aplicată şi se poate spune că autorul a extras ideea subsidiară împreună cu expresia ei dintr-un complex paralel de idei şi că a fost utilizată într-un anumit sens.

Pentru determinarea ideilor subsidiare interpretul trebuie să alterneze pe tot parcursul procesului hermeneutic interpretarea gramaticală şi interpretarea psihologică. Fiecare autor abordează o anumită temă într-un mod propriu, care se reflectă în creaţia sa. De la această particularitatea a discursului trebuie plecat în a determina particularitatea sa psihologică, şi, mai departe, ideile subsidiare. În concepţia lui Schleiermacher, fiindcă fiecare autor are întotdeauna reprezentări subsidiare iar acestea sunt determinate tot de particularitatea sa, se poate cunoaşte particularitatea prin excluderea reprezentărilor subsidiare cele mai comune şi prin reţinerea celor mai neobişnuite. În felul acesta se ajunge treptat la stabilirea exactă a *meditaţiei*, *compoziţiei* şi a raportului dintre acestea. Schleiermacher, asemeni tuturor romanticilor, îşi pune problema modului în care ia naştere o operă. El

[4] *Ibidem.*

consideră că înainte de toate există un impuls în sufletul autorului, impuls în care este cuprinsă în esenţă întreaga operă. Impulsul iniţial se dezvoltă mai întâi în interior, în spiritul autorului, dând naştere *meditaţiei*. Prin transpunerea *meditaţiei* într-un discurs scris ia fiinţă *compoziţia*.

Schleiermacher consideră că atunci când se face această distincţie dintre *meditaţie* şi *compoziţie* trebuie să se ţină seama de menţine împărţirea fundamentală a sarcinii hermeneutice în latura psihologică şi latura tehnică. Atunci procesul hermeneutic se desfăşoară astfel: mai întâi are loc descoperirea deciziei-germene, adică a unităţii şi a orientării specifice a operei, ceea ce corespunde laturii psihologice; apoi înţelegerea compoziţiei ca realizare obiectivă a acesteia; apoi înţelegerea meditaţiei ca realizare diacronică a aceleiaşi decizii-germene, sau *Keimentschluß*, cum o numeşte Schleiermacher, ambele aparţinând laturii tehnice; apoi, înţelegerea *ideilor subsidiare* ca influenţă continuă a ansamblului vieţii în care se găseşte autorul. Prin urmare, dacă privim discursul ca pe un întreg încheiat, şi îl clarificăm plecând de la impulsul său iniţial, trebuie să plecăm de la cunoaşterea vieţii autorului.

Anumite complexe de idei, care vor deveni obiect al interpretării, au o unitate care se află în raportul dintre conţinut şi formă. Aceasta este *unitatea obiectivă*. Totodată se mai poate distinge unitatea obiectivă, ce rezidă în conţinut, de unitatea tehnică, ce se referă la formă. Una trebuie înţeleasă prin cealaltă. În plus, fiecare complex de idei are o unitate situată dincolo de toate acestea, *unitatea subiectivă*, actul de voinţă al autorului, act prin care conţinutul şi forma sunt reunite. Dar în procesul interpretării se naşte şi o altă unitate subiectivă, care rezidă, de această dată, în actul de voinţă al interpretului. El poate să descopere o idee pe care textul doar o sugerează, sau poate să facă abstracţie de idei fundamentale, el poate, de asemenea, să interpreteze cu seriozitate o ironie şi să ironizeze un lucru grav, etc.

Pentru a înţelege cum putem descoperi *ideile subsidiare* plecând de la anumite anomalii ale formei, Schleiermacher recurge la un exemplu din domeniul estetic. El presupune că în cazul operelor din domeniul artei, o formă artistică dată domină astfel încât diferenţa

dintre mai mulţi autori, care expun artistic unul şi acelaşi conţinut, devine insignifiantă. Numai că aceasta nu a fost decât o ficţiune, spre a arăta cum unitatea obiectivă poate domina astfel încât automanifestarea subiectivă n-ar putea ieşi suficient în evidenţă. Dar să presupunem acum că o formă a artei se apropie de acea putere dominantă a obiectivului, dar, pe lângă aceasta, în indivizi ar exista un puternic impuls spre automanifestare; în acest caz se vor căuta noi forme. Ia naştere un antagonism între dominarea artistului prin formă şi propria sa creaţie ca ex-punere în formă. Dacă ne imaginăm că ar exista şi o *intenţie subsidiară*, aceasta va exercita o anumită presiune asupra acelei dominaţii a formei. Şi tocmai în aceasta se va recunoaşte automanifestarea autorului. Tot ceea ce nu este determinat de expunerea conţinutului ne oferă o imagine despre felul de a gândi al autorului. La fel, atunci când mai mulţi autori tratează acelaşi subiect cu aceeaşi intenţie, dar se descoperă elemente în care tendinţa comună nu se manifestă, se recunoaşte astfel, în această privinţă, diversitatea şi particularitatea în voinţa autorilor. Chiar şi în oricare operă ştiinţifică sunt date elemente în care se întrevede măsura voinţei autorului în expunere. Dacă omul de ştiinţă are intenţia de a produce satisfacţie prin expunerea sa, atunci iese la iveală actul originar al voinţei autorului, plecând de la reunirea formei pur didactice cu elemente care nu aparţin acesteia în mod esenţial. *Scopul subsidiar* specific poate să fie sau să nu fie ascuns. În acest din urmă caz, de pildă, o lucrare ştiinţifică va fi vădit polemică. În domeniul pur artistic, scopul subsidiar este inevitabil ascuns, în vreme ce în domeniul vieţii publice acest lucru nu este decât posibil. În primul caz, ceea ce este ascuns este situat în acelaşi plan cu actul de voinţă şi el poate fi descoperit în detaliile expunerii. Dimpotrivă, atunci când ascunsul nu este decât posibil, trebuie multă atenţie în timpul operaţiunii hermeneutice pentru a descoperi ceea ce este tăinuit; ar trebui, aşadar, să avem o bănuială în această privinţă, trezită de cunoaşterea prealabilă exactă a autorului şi a situaţiei sale. În plus, importantă este înţelegerea exactă a ideilor fundamentale şi a ideilor subsidiare. Spre deosebire de ideile subsidiare, ideile fundamentale sunt în perfect acord cu întrepătrunderea conţinutului şi formei.

Pentru a ilustra modul în care ideile subsidiare se inserează în

cursul ideilor fundamentale, Schleiermacher recurge la exemplul discursului epistolar. "Să ne imaginăm cazul unui joc liber al gândurilor ce sunt comunicate altuia; spre a găsi punctul de plecare, în acest caz, trebuie să cunoaştem raportul dintre cei doi, dintre autor şi cititor. Prin urmare, ia naştere îndată distincţia dintre ceea ce se dezvoltă de la sine plecând de la acest raport şi ceea ce provine din afara autorului. Această diferenţă trebuie sesizată, dar ea poate fi în acest caz un minimum. De asemenea, nu este nicidecum permis să se afirme că o scrisoare n-ar avea nici o formă, nici o compoziţie. În măsura în care scrisoarea are, totuşi, un conţinut de idei, iese în evidenţă şi aici distincţia dintre meditaţie şi compoziţie. Fireşte că toate acestea [apar] într-o mai mică măsură. Opoziţia dintre idei fundamentale şi idei subsidiare apare întotdeauna plecând de la necesitatea formei, chiar şi atunci când ea nu este voită dintru început. Acesta este un alt aspect de care depind, pe această latură, toate celelalte operaţii hermeneutice. Din clipa în care a luat naştere tendinţa către formă, oricare ar fi această formă, autorul devine, mai mult sau mai puţin constrâns, organul formei, după cum forma însăşi este mai laxă sau mai fermă.

Unitatea însăşi poate fi concepută în decizia-germene mai puternică sau mai slabă. Cea mai slabă unitate este atunci când decizia nu creează decât impresia comunicării libere a ideilor. În acest caz, opoziţia dintre idei fundamentale şi idei subsidiare este complet suprimată. Cea mai puternică unitate şi, pentru interpretare, cea mai fecundă, este aceea care pentru autor este cea mai constrângătoare şi care se raportează la o anumită formă. Între aceste două extreme pendulează întreaga serie a momentelor singulare"[5]. Înţelegerea impulsului originar pe care se bazează întregul act al scrierii ca veritabil fapt al vieţii autorului este esenţială pentru interpretarea corectă. Schleiermacher consideră că există mai multe sau mai puţine elemente care nu sunt corelate nemijlocit impulsului. Ceea ce se află în relaţie nemijlocită cu impulsul îşi găseşte expresia prin intermediul meditaţiei, deci printr-o anumită activitate conştientă, şi primeşte prin compoziţie locul său potrivit. Dar oricare scriere are şi elemente pe care Schleiermacher le caracterizează drept idei subsidiare. La rândul

[5] *Ibidem.*

lor, acestea nu sunt înțelese decât ca fapte ale cugetului în procesul de expunere al autorului, dar în măsura în care el este independent de impulsul originar. Cum trebuie, aşadar, înțelese aceste elemente? Pentru a răspunde la această întrebare, Schleiermacher recurge la exemplul unui dilog.

Înainte de toate el este o formă liberă care nu are drept temei absolut nici un scop obiectiv, ci numai schimbul reciproc de idei. Totuşi dialogul se fixează lesne asupra unui lucru şi acest fapt este chiar dorit de ambele părți. Astfel ia naştere o desfăşurare comună de idei şi un anumit raport al expresiilor unuia față de cele ale celuilalt. Dialogul permite totuşi şi divagații. Aici se ridică întrebarea: cum ajunge vorbitorul la acestea? Problema este de a înțelege geneza unor asemenea divagații. În cazul în care eşti pe deplin familiarizat cu modul de asociere involuntar-instinctiv al celuilalt, asemenea divagații pot fi anticipate. Cu cât mai profundă este această familiaritate, cu atât mai uşor este să intuieşti *ideile subsidiare*, să înțelegi geneza a ceea ce este *lăturalnic* în gândire. Dacă trebuie să dăm seamă întocmai de aceasta, atunci se va vedea probabil că legile generale ale asocierii, mai degrabă logice, prin care sunt determinate părțile esențiale ale discursului, nu au nimic de-a face cu această [gândire lăturalnică]. Interpretul trebuie să se reîntoarcă la latura psihologică şi să caute să explice prin ce este determinat tocmai modul de combinare liber sau mai degrabă involuntar. În această chestiune trebuie să ne bazăm pe autoanaliză. Numai această analogie face posibilă punerea unei asemenea probleme precum înțelegerea *ideilor subsidiare*. Lucrul cel mai firesc aici este pătrunderea în starea meditației şi anume în modalitatea în care există o anumită tendință spre disipare a gândurilor, [dar şi o] forță frenantă. Nu este vorba aici de un exercițiu deplin conştient al gândirii, ci de o forță care nu poate să reunească tot ceea ce trebuie să fie biruit în fiecare moment. Acest lucru este diferit la fiecare individ, dar apare la fiecare. Când noi nu putem birui înclinația spre disipare, meditația trebuie să sfârşească într-o permanentă schimbare a cursului reprezentărilor. Dacă de modalitatea de reprezentare se schimbă de la un anumit punct, atunci ia naştere o altă meditație. Aici este însă vorba de acel joc liber al reprezentărilor, la care voința noastră este pasivă, şi totuşi ființa spirituală este în

activitate. Cu cât mai mult ne abandonăm acestui joc, cu atât mai mult starea este analogă visului, iar acesta este absolut neinteligibil tocmai pentru că el nu urmează nici o lege a combinării, părând astfel pur întâmplător.

Spre a găsi, totuşi, un medium pentru acest întreg domeniu al ininteligibilului, trebuie să ne reîntoarcem la starea meditaţiei şi să ne întrebăm: cum se prezintă ea faţă de întregul existenţei noastre?

Să ne gândim, de pildă, la cineva, spune Schleiermacher, care s-a menţinut în limitele strictei meditaţii, astfel încât el a stăpânit complet subiectul său şi cum descoperă forma clar definită în care vrea să-şi comunice meditaţia, prin urmare compoziţia este concepută. Dacă toate acestea sunt realizate, atunci se pot imagina două cazuri: sau el este mulţumit că s-a ţinut strict de subiect, sau propria lui compoziţie îi apare plină de neajunsuri. Această ultimă apreciere se bazează pe o diferenţă în ceea ce constituie conţinutul jocului liber, fiindcă dacă în acesta n-ar fi fost cuprins nimic care să fi fost în legătură cu o anumită meditaţie, el n-ar avea cum să-şi reproşeze că ar renunţat la ceva. Actul de voinţă trebuie să fi avut o anumită putere de atracţie, astfel încât aşa ceva să nu fi scăpat atât de uşor. În schimb, acolo unde rigoarea este preţuită, există o diferenţă în însuşi actul originar de voinţă; trebuie să fi fost sau un aspect sau celălalt în intenţia sa, însă forma riguroasă de comunicare a respins unul şi l-a permis sau la cerut pe celălalt. Acolo unde întâlnim asemenea lucruri, putem presupune o asemenea modalitate a jocului liber, ca şi a întregului inventar de reprezentări, încât în cuprinsul ei să fi fost elemente care să fi putut intra în legătură cu subiectul. Pe de altă parte, o asemenea *conştientă* disipare în actul originar de voinţă este un imbold pozitiv al jocului liber al reprezentărilor, spre a atrage tot ceea ce este înrudit. În acest caz totul depinde de cunoaşterea fondului de *reprezentări ascunse* şi apoi de modalitatea în care noi plecând de la noi înşine şi de la propria noastră compoziţie suntem în stare să tragem concluzii despre autor şi despre compoziţia sa. Dacă avem o cunoaştere atât de completă despre autor, încât să-l cunoaştem ca pe noi înşine, suntem în posesia unui alt etalon decât atunci când nu suntem în posesia unei asemenea cunoaşteri. Într-un asemenea caz putem să ne punem problema de a şti nu numai ce fel de idei

subsidiare i-au trecut autorului prin minte, ci şi ce anume i s-a strecurat fără voie, precum şi de ce a renunţat la ceva. Noi putem înţelege toate acestea, plecând de la o analogie stabilită între el şi noi, analogie din care ne extragem elementele cunoaşterii noastre despre el.

"Cu cât avem de la un autor mai multe asemenea lucrări, care, conform conţinutului lor, sunt un asemenea joc liber [al spiritului], cu atât mai uşor ajungem la acea cunoaştere despre el. Fireşte că, pe lângă aceasta, este luată în considerare mai cu seamă conştiinţa autorului în raport cu cei cărora el le scrie. Dacă într-o scrisoare ar exista ceva care se situează în afara acelui cerc determinat de indivizi, acest lucru ar fi văzut ca provenind dintr-o eroare sau din neatenţie. Apoi se ia în considerare starea momentană, situaţia momentană a autorului, fiindcă fiecare, dacă ar trebui să trateze aceleaşi subiecte în împrejurări diferite, probabil că va avea aceleaşi idei fundamentale, dar ideile subsidiare vor fi foarte diferite. Aici poate să apară situaţia în care noi dobândim corecta viziune despre starea în care s-a aflat autorul abia plecând de la *intervenţia* ideilor [subsidiare]. Aici se află încă multe alte lucruri, dar care se situează dincolo de posibilitatea regulilor expuse. În genere este valabilă [regula conform căreia] cu cât mai mult s-a raportat cineva la activitatea prezentată şi a sondat interiorul celorlalţi, cu atât mai mult are el talent hermeneutic pentru această latură. Cu cât mai dificilă este problema hermeneutică, cu atât mai mult rezolvarea ei necesită contribuţii comune. Cu cât mai mare este lipsa condiţiilor necesare, cu atât mai mult eforturile individuale trebuie să se unească spre a rezolva problema"[6].

Interpretarea unui text este în concepţia lui Schleiermacher asemeni unui dialog între hermeneut şi text. În funcţie de întrebările care i se pun, textul oferă anumite răspunsuri. În dialog există o stranie complicitate, atunci când doi oameni ajung la discuţii despre un domeniu comun şi la fel de cunoscut amândurora, astfel încât ei se lasă conduşi de ceea ce le oferă ocazia. La fel se întâmplă şi în dialogul cu textul, care, de fapt, este un dialog între interpret şi autor care se poartă prin intermediul textului. *Ideile subsidiare* provin întotdeauna numai dintr-un domeniu comun autorului discursului şi cititorului, şi anume dintr-un asemenea domeniu despre care autorul

[6] *Ibidem.*

poate presupune că cititorului îi poate trece prin minte la fel de uşor ca şi lui. Fireşte că, uneori, cititorilor străini de subiect li se va părea asemenea idei subsidiare de-a dreptul enigmatice. Dacă ele ar fi fost la fel şi pentru cititorii originari, atunci ar trebui, desigur, să-i reproşăm autorului, fiindcă în loc ca ideile subsidiare să-i trezească din nou interesul, să-l determine să-şi încordeze atenţia, dimpotrivă, în acest caz, prin dificultăţile pe care el le creează cititorului, aceste [idei subsidiare] ar fi frânate şi la o lectură atentă a următoarelor ar aduce prejudicii. Dar nu această situaţie trebuie presupusă. Întotdeauna trebuie să plecăm de la presupoziţia că ideile subsidiare apar atunci când sunt favorizate, nu frânate.

Prin urmare, fiecare scriere, consideră Schleiermacher, are un dublu aspect; ea este, pe de o parte, dialog, şi, pe de altă parte, ea este comunicare intenţionată a unei anumite serii de idei. De îndată ce concepem o scriere drept comunicare, ea este, de asemenea, influenţată de reprezentările celor cărora scrierea li se adresează. Tot ceea ce are într-o scriere, în acest mod, caracterul dialogului, nu poate fi înţeles decât plecând de la elementul comun autorului şi cititorilor săi. "Problema descoperirii intenţiei propriu-zise plecând de la toate ideile care sunt văzute ca idei subsidiare este foarte dificilă. Ea este substanţial uşurată numai de rezolvarea problemei hermeneutice care ne stă încă în faţă, şi anume: dacă avem o clară reprezentare a meditaţiei şi a compoziţiei autorului, atunci rezultă lesne o judecată certă despre ceea ce se află în afara meditaţiei şi compoziţiei. În afara acestora există elemente care nu sunt decât mijloace de expunere, de pildă expresii metaforice, parabole, etc. Fiindcă atunci când cineva, plecând de la deciziei-germene, merge mult mai în amănunt şi defineşte ordinea în care vrea să-şi comunice ideile sale, el nu va găsi totuşi gata făcute acele mijloace de expunere; ele vor apărea abia în expunerea însăşi, fiind astfel în afara compoziţiei. Mai dificil este în cazul meditaţiei, dar într-un anumit sens este valabil şi aici ceea ce s-a spus despre cealaltă. Ea este înaintarea determinată a deciziei spre comunicare, dar nefiind corelată încă actului scrierii, ea este o asemenea înaintare ca şi cum toate ideile subsidiare subsidiare ar fi prezente deja în această serie. Dar de fapt tot ceea ce înseamnă idee subsidiară se află în afara acestei serii. Fireşte că nu se poate afirma că toate ideile subsidiare

i-au venit autorului în minte abia în procesul scrisului şi cu o asemenea vivacitate încât el ar fi fost nevoit să le admită şi n-ar fi putut să le respingă. El le-ar fi putut avea mai dinainte şi s-au redeşteptat în el în momentul scrierii. Dar chiar şi în acest caz ele se situează în afara meditaţiei. Plecând de la stabilirea distincţiei dintre ideile subsidiare şi ceea ce este rezultat din actul de voinţă, trebuie, de asemenea, să se stabilească propria semnificaţie a acestora".[7]

[7] *Ibidem*, pp. 208-209.

Anamaria PASCAL

LIMITE METAFIZICE ALE INTERPRETĂRII. GADAMER ŞI DAVIDSON

Metaphysical Limits of Interpretation. Gadamer and Davidson
(Abstract)

My attempt here is to search for any limits of interpretation metaphysically relevant. Regarding my way of searching, I would only call it 'a strategy' if deliberately seeing Gadamer's and Davidson's views on interpretation through metaphysical lens qualifies for one. Namely, I shall identify a few points in which the two philosophers' perspectives converge and render them to be, by my lights, exactly the limits of interpretation able to yield some metaphysical significance. Suffices here to mention them briefly: the existence of language and its making all thinking and communication (thus: interpretation) possible; contextuality (as in Gadamer's already and Davidson's holism); the issues of truth, sense and consciousness.

Două sensuri ale interpretării

Problematica şi sensurile anunţate în rezumatul de mai sus sunt revendicabile, ca atare, mai ales în contexte ale *filosofiei practice*. Aceasta, la rândul ei, poate fi considerată în accepţiune aristotelică, drept cercetare a celor ce ţin de *pragma*, de subiectul care acţionează şi modul său practic de înţelegere, dar şi kantiană şi anglo-saxonă (două medii în care raţiunea practică se bucură de un statut privilegiat faţă de cea teoretică).

Astăzi, doi dintre cei care îşi asumă şi explicitează extrem de consecvent acest tip de filosofie sunt Hans Georg Gadamer, pe Continent (interpretându-l pe Aristotel) şi Donald Davidson, peste ocean (preluându-l şi continuându-l într-o modalitate specifică pe Kant). Este interesant de observat că, deşi decurg din premise şi argumente diferite, concluziile celor doi converg sensibil către acelaşi

punct – anume, către ideea că tot ce se întâmplă în plan uman survine în spaţiul limbajului şi comunicării. (Ceea ce nu este comunicabil nu este nici inteligibil – şi deci e ca şi cum nu ar exista). Această idee, întâlnită, în formulări diferite, la majoritatea gânditorilor preocupaţi de un gen de filosofie practică, activează de fapt cu forţa unei supoziţii, într-atât este de asumată conexiunea dintre *existenţa* a ceva, *comprehensiunea* sensului său şi *transmiterea* acestuia.

Ultimele două elemente ale relaţiei – comprehensiunea şi explicitarea ei în mod public – ne pot fi de folos în a distinge două sensuri date interpretării, nu fără legătură între ele. Este vorba de un înţeles larg, al interpretării în ipostaza sa cotidiană, obişnuită (tot una, de fapt, cu o înţelegere spontană sau o trăire a sensului) şi de unul restrâns, al interpretării ca activitate specializată de conştientizare şi reflecţie asupra unei eventuale înţelegeri. Cuplul acesta de sensuri ar fi de întâlnit, potrivit lui David C. Hoy, în gândirea lui Heidegger, sub forma diferenţei dintre *Auslegung* şi *Interpretierung*[1]. În orice caz, Paul Ricoeur îl tematizează[2] atunci când spune că interpretarea poate fi comprehensiune ontologică (trăire a sensului), sau explicitare a acesteia; un raport similar celui dintre inteligibilitate (sens) şi reflexivitate (sine) în fenomenologie şi care constituie una din formele cercului hermeneutic. Vom reveni la problema raportului sens – sine atunci când le vom identifica drept posibile limite ale interpretării. Optăm, în cele ce urmează, pentru acest înţeles propriu-zis al interpretării – de reflecţie elaborată sau tehnică asupra unui sens.

Primul reper: limbajul şi comunicarea

Cel mai sigur drum către *limitele* unui teritoriu este acela diametral. Când, însă, spaţiul avut în vedere nu este fizic, ci simbolic, parcurgerea lui va însemna o descriere prin concepte şi reprezentări. De aceea, căutarea limitelor (metafizice sau de altă natură) ale

---

[1]*Auslegung* este "the everyday activity of ordinary interpretation", pe când *Interpretierung* - "a systematic, reflective interpretation" (v. David C. Hoy, *"Post-cartesian interpretation: H-G. Gadamer and Donald Davidson"*, în L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans - Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers, Illinois, 1997, p. 112).

[2]Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 24-25, 42, 44.

interpretării trebuie să pornească de la conturarea unei viziuni cu privire la aceasta. Voi lua în atenţie, aici, doar concepţiile lui Donald Davidson şi Hans-Georg Gadamer, având motive să cred că prezentarea cadrelor stabilite de ei pentru interpretare este în măsură să prilejuiască evidenţierea unor sensuri metafizice.

Atât *interpretarea radicală* a primului, cât şi *hermeneutica filosofică* a celui de-al doilea sunt variante (convergente) de *Interpretierung*, iar ceea ce se explicitează în cadrul lor este adesea chiar fenomenul interpretării. Ricoeur observa undeva că o astfel de activitate hermeneutică survine prin *producerea unui discurs* cu privire la sensul reflectat. Este mai mult decât simplă analogie în această prezentare a interpretării ca pe o "naraţiune" sau o povestire a sensului; miza, aici, o constituie supoziţia dependenţei interpretării de *limbaj*, asumată implicit sau explicit şi de Wittgenstein, Foucault şi Derrida.

La Gadamer şi Davidson această corelaţie este evidenţiată cu atâta insistenţă, încât poate fi luată drept primul reper sau "primul 'loc' al interpretării"[3], relevant şi în plan metafizic. Diferenţa de nuanţe între sensurile puse în joc de cei doi filosofi ţine mai mult de 'fundalul' ideii menţionate. Anume, contextul avut în vedere de Gadamer este ontologic în sens heideggerian[4] şi pragmatic-experienţial la Davidson; ceea ce face ca *universalitatea limbajului* să fie întemeiată, în cadrul hermeneuticii ontologice, pe relaţia de coapartenenţă fundamentală la orizontul fiinţei (*Sein*), respectiv la cel concret-experienţial, al comunicării, în cazul filosofiei lui Davidson. Însă diferenţa este doar de accent, pentru că fiecare dintre cei doi au în vedere ambele dimensiuni, atât universală cât şi a manifestării concrete. Drept dovadă, la Gadamer, stă mărturia[5] lui despre importanţa

[3]Este titlul unei secţiuni din lucrarea lui Paul Ricoeur (op. cit.), în care susţine că "hermeneutica are un raport privilegiat cu problemele privind limbajul" şi că primul efort al interpretării îl constituie "producerea unui discurs..." (p. 70).

[4]"Language is the fundamental mode of operation of our being-in-the-world", scrie filosoful german în articolul "*Universalitatea problemei hermeneutice*" din 1966, inclus în Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, David E. Linge (trad. şi ed.), University of California Press, 1976, p. 3.

[5]"It is correct that language has its true reality only in dialogue. This is the guiding viewpoint of all my studies on hermeneutics", susţine Gadamer în unul dintre răspunsurile date la eseurile publicate despre filosofia sa în partea a doua ("*Descriptive and Critical Essays on the Philosophy of H.-G. Gadamer*") a lucrării editate de L. E. Hahn, *op. cit.*, p. 274.

dialogului, care nu este altceva decât manifestare concretă a limbajului, iar la Davidson – teza că funcţia comunicaţională a limbajului are relevanţă existenţială, nicidecum utilitară. (Ceea ce a atras asupra sa critici legate de faptul că ar concedia latura convenţională şi instrumentală a limbajului: "his thesis is *communication without convention*"[6]).

De reţinut este faptul că, astfel privilegiate, *limbajul* şi *comunicarea* constituie repere fundamentale ale interpretării. Atunci când încearcă să identifice condiţiile acesteia, hermeneutul nu poate să nu remarce, în primul rând, dependenţa ei de manifestările lingvistice şi de contextul comunicaţional. Astfel stau lucrurile, susţine David Hoy[7], în cazul lui Gadamer, "imposibilitatea limbajului privat" şi "necesitatea ca înţelegerea să fie comunicabilă în mod public" fiind condiţii ale interpretării. Iar Davidson merge până la a se întreba dacă nu cumva gândirea însăşi (nu doar interpretarea "produselor" ei) se articulează tot prin limbaj[8]. În privinţa comunicării, faptul că aceasta este contextul privilegiat atât în plan discursiv cât şi existenţial constituie la Davidson supoziţia fundamentală, asumată în chip absolut. Gadamer, pe de altă parte, simte nevoia unei argumentări: fără comunicarea cu celălalt, susţine el, nu putem *proba* înţelegerea, chiar admiţând că aceasta există[9].

Putem admite, cred, această intimă relaţionare a înţelegerii şi explicitării ei cu limbajul şi comunicarea, drept o primă delimitare a interpretării. Un reper care, însă, nu îi rămâne exterior, ci funcţionează ca mecanism de întemeiere – căci, după cum am văzut, interpretarea nu doar utilizează, ci depinde de (se realizează prin) limbaj şi

---

[6]Ian Hacking, *"The Parody of Conversation"*, în Ernest LePore (ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 449.

[7] *Op. cit.*, p.119.

[8]"The issue lies on the other side: can there be thought without speech?" (Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Knowledge*, New York: Oxford University Press, 1984, p. 155).

[9]"In order to understand one another we certainly need to attempt at communication, where communication means reciprocity in understanding the arguments of both interlocutors.(...) the hermeneutic virtue consists above all in understanding the other without which no communication could come about at all." (din răspunsul lui Gadamer către Karl-Otto Apel, în *The Philosophy of H.-G. Gadamer*, p. 96).

comunicare; ca și condițiile de posibilitate, acestea devin repere metafizice, nu doar în sens kantian ci și ontologic: anume, în virtutea faptului că implică asumarea în interpretare a unor supoziții existențiale de genul *existenței limbajului, alterității și posibilității de comunicare.* Acestea constituie cele dintâi limite metafizice ale interpretării.

O notă de adaos la problema limbajului, așa cum este ea tematizată de către Gadamer. Alături de supoziția *existențială* în această privință (menționată anterior), filosoful de la Heidelberg mai angajează una, referitoare la *natura* limbajului; și anume, vorbește despre *caracterul finit* al acestuia, preluând tot o idee de inspirație heideggeriană[10]. Dimensiunea metafizică a acestei nuanțe a limitei pe care limbajul o constituie pentru interpretare este evidentă.

Despre contextualitate: între "prealabil" și perspectiva holistă

Pentru a înainta în cadrul prezentului demers, vom continua cu identificarea altor caractere ale interpretării în concepțiile lui Gadamer și Davidson. Strâns legată de latura comunicațională este *contextualitatea*; importanța acesteia este reliefată de ambii filosofi, deși în modalități specifice – anume, cu ajutorul câte unui termen privilegiat: cel de "prealabil", la Gadamer și cel de "holism" la Davidson.

Cu titlu informativ trebuie menționat, mai întâi, că această limită dată de contextualitate interpretării este anunțată explicit, ca atare, de către David C. Hoy în eseul său "*Post-Cartesian Interpretation: Hans-Georg Gadamer and Donald Davidson*"[11].

La Gadamer, spuneam, această limită apare tematizată atunci când se pune accentul pe rolul decisiv al *prealabilului* în actul

---

[10]"We are always already biased in our thinking and knowing by our linguistic interpretation of the world. To grow into this linguistic interpretation means to grow up in the world. To this extent, language is the real mark of our finitude" (în articolul "*Man and Language*", 1966, inclus în *Philosophical Hermeneutics, op. cit.*, p. 64).

[11]"Interpretation is precisely a way of expending horizons and transcending provinciality, although understanding and interpretation always take place in a particular context. While this context can develop and change, contextuality is always a limiting condition on understanding and interpretation" (în *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer, op. cit.*, p.118).

înțelegerii și explicitării acesteia. "Teza inseparabilității *ethos*-ului de *phronesis* rămâne fundamentală"[12], spune filosoful german răspunzând criticii lui Karl-Otto Apel referitoare la importanța dată de el tradiției, supozițiilor, pre-judecății, reduse de Apel la un singur termen: cel de "trecut". Proiectul pozitiv al lui Apel, susține Gadamer, de a renunța la evidențierea oricărui rol al tradiției (*ethos*) și a tinde către "o hermeneutică transcendentală pretinsă ca fiind superioară tuturor tradițiilor, comportamentelor religioase și destinelor istorice"[13] echivalează cu idealul iluminist al rațiunii pure ca unic temei și instrument a tot ce se petrece în viața umanității. Și se întreabă, retoric, hermeneutul, ce ar deveni atunci practicile noastre comunitare, ce șanse de realizare ar mai avea, în cadrul acestora, deziderarul solidarității de pildă, dacă i-ar fi atribuită doar o motivație strict rațională...

Principiul holismului (ca reglementare esențială în interpretare) este modul specific în care Davidson tematizează contextualitatea. Ceea ce decurge de aici în privința metodologiei interpretative este o renunțare categorică la privilegierea "intenției autorului", aceasta nefiind decât o parte din *întregul* care survine prin textul de interpretat, alături de tot setul de judecăți și convingeri, exprimate sau prezente implicit – dar nu mai puțin active în text. Astfel contextualizată, intenția autorului nu mai are puterea de a orienta interpretarea[14].

Relevanța metafizică a acestei limite este dată de supoziția *existenței întregului și a efectelor sale active la nivelul "părții"* – respectiv, a unui *dincolo* (de subiect, intenția acestuia, sau suprafața textului) care devine chiar miză – deci și limită – a interpretării[15].

---

[12]Gadamer, în *"Reply to Karl-Otto Apel"* din *The Philosophy of H.-G. Gadamer, op. cit.*, p. 97.
[13]*Ibidem.*
[14]"Gadamer and Davidson both agree, then, that intention cannot confirm or disconfirm interpretation, and is not an independent given that the interpretation must try to 'represent' faithfully." (David Hoy, în *op. cit.*, p. 118).
[15]"If in earlier times interpretation aimed at nothing more than the explication of the author's true meaning (...), it is now explicitly the case that interpretation is expected to go behind the subjectivity of the act of meaning. It is a question of learning to get behind the surface of what is meant", susține Gadamer într-un articol din 1962 (*"Philosophical Foundations of the Twentieth Century"*, în *Philosophical Hermeneutics*, p.117).

Sinele şi sensul în interpretare

Unul dintre eseurile dedicate filosofiei lui Donald Davidson reunite într-un volum menţionat anterior[16] se numeşte "*The Metaphysics of Interpretation*". Autoarea, Carol Rovane, preia, în cadrul acestui studiu, sensul kantian (transcendental) al metafizicii şi urmăreşte în ce măsură strategia transcendentală se regăseşte în proiectul interpretativ al lui Davidson, recunoscut ca fiind un gânditor kantian în spaţiul filosofiei pragmatiste. Voi reţine din această cercetare o întrebare care pare la început retorică, dar al cărei posibil răspuns sugerat de Carol Rovane ne va prilejui descoperirea unor alte limite metafizice ale interpretării.

De ce ar trebui ca eventuale condiţii ale interpretării să ne spună ceva cu privire la lume în genere?[17] Cu alte cuvinte: de ce am căuta, printre reperele interpretării, pe unele cu relevanţă metafizică? Ceea ce ne îndreptăţeşte să o facem, susţine Carol Rovane, este în primul rând faptul că *judecata* sau convingerea însăşi[18] presupune ceva de ordin metafizic – şi anume, în măsura relaţiei sale implicite cu *adevărul* considerat ca realitate obiectivă. Davidson, pe linie kantiană, asumă conceptul de judecată ca punct de plecare în metafizică. În acest sens, primul argument îl constituie raportarea acestuia la adevăr, aşa cum apare el în concepţiile realiste: ca referire la ceea ce există *obiectiv* (i.e., independent de proiecţiile intelectului). Este evident faptul că acest tip de adevăr are relevanţă metafizică (în sensul ontologic – explicitat la începutul acestei lucrări). Conceptul de judecată sau opinie cu privire la ceva din realitate implică acest adevăr sub forma conştientizării existenţei unei diferenţe între ceea ce *se consideră* a fi real, exprimat ca atare prin judecată şi ceea ce *este* astfel; este vorba despre *distincţia ontologică* între planul intelectului şi cel al realităţii.

---

[16] *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, op. cit.*, pp. 417 – 429.

[17] "But why should the conditions on interpretation tell us anything about the world at large?", *op. cit.*, p. 419.

[18] Aceasta fiind parte a limbajului (mai ales ca ansamblu de manifestări comunicaţionale) care, după cum am văzut, constituie la Davidson primul reper decisiv în interpretare (*n.n.*).

Acceptând că în activitatea de producere a unui discurs despre (ceea ce considerăm a fi) sensul unui text, distincţia de mai sus funcţionează ca supoziţie, identificăm practic o nouă limită metafizică a interpretării. Gadamer o anunţă, chiar sub numele de "diferenţa ontologică", drept o prezenţă implicită în orice încercare sau pretenţie de înţelegere şi interpretare – atât ca supoziţie existenţială (cf. celor spuse mai sus), cât şi ca sursă de legitimare epistemică – valabilitate sau adevăr referenţial[19].

O implicaţie logică a acestei distincţii este o alta, tot atât de relevantă în plan metafizic: aceea dintre subiect şi obiect, sau, în limbaj kantian, dintre conştiinţă şi domeniul 'intuit' al experienţei. Interesant este că, potrivit acestei lecturi (v. Carol Rovane), marca specifică a conştiinţei este considerată a fi dată tocmai de capacitatea de a distinge adevărul obiectiv de fals; cu alte cuvinte, sinele este conştient în măsura în care admite că poate exista o diferenţă între ceea ce el percepe ca real şi ceea ce chiar este astfel.

Dacă transpunem teza anterioară în planul interpretării, obţinem asumarea supoziţiei failibilităţii propriului mod de a înţelege şi explicita un sens. Ceea ce, pe lângă însemnătatea epistemică, are şi merit metafizic – dat de supoziţiile *existenţei "obiectului" (i.e., textului) independent de "subiect" (interpret)* şi a *posibilităţii (nu şi necesităţii) coincidenţei dintre realitatea acestuia şi perceperea sa de către subiect – deci a accesului la sensul posibil al textului.*

În concluzie, toate aceste repere kantiene ale judecăţii (relaţia cu un adevăr obiectiv, distincţia între subiect şi obiect, conştiinţa ca marcă a sinelui) constituie şi supoziţii metafizice ale interpretării. Carol Rovane numeşte această modalitate specifică de căutare a unor repere sau condiţii de posibilitate pentru anumite concepte (baza, de altfel, a demersului critic) "strategia transcendentală de argumentare în favoarea concluziilor metafizice, prin impunerea de restricţii conceptelor de judecată şi subiectivitate"[20]. Şi consideră că Davidson preia această strategie, dar nu în forma şi intenţiile sale epistemice

[19] "In the end one certainly wants to convince the other and in order for this to occur some sort of factual reference (*Sachreferenz*) is required (...). We are always dealing with questions of fact (*Sachfragen*) even in the history of philosophy." (Gadamer, în *"Reply to Karl-Otto Apel", op. cit.*, p. 97).

[20] Carol Rovane, în *op. cit.*, p. 422.

anti-scepticiste, ci adaptând-o la *contextul comunicării.* Şi iată ce devin, astfel, reperele kantiene:

- raportul *subiect – obiect :* relaţie între *sine* şi *celălalt;*
- *diferenţa ontologică* : supoziţia *existenţei alterităţii;*
- conştientizarea acestei diferenţe : acceptarea existenţei unor diferenţe în modul de percepere (înţelegere şi interpretare);
- *posibilitatea accesului conştiinţei la obiect: posibilitatea de realizare a comunicării.*

Am prezentat schematic aceste corespondenţe pentru a face mai uşor sesizabilă relevanţa metafizică a formelor în care apar limitele kantiene ale judecăţii ca limite ale comunicării şi, implicit, ale interpretării la Davidson[21].

Ultima dintre supoziţiile de mai sus, cea a posibilităţii comunicării, ne conduce spre ceea ce în hermeneutica anglo-saxonă este cunoscut sub numele de *"principiul carităţii"*. Acesta postulează *existenţa* şi nu doar posibilitatea *unui acord* între sensul obiectiv şi perceperea lui, sau între mesajele (sensurile, convingerile, judecăţile) vehiculate în procesul comunicării.

Teza se regăseşte atât la Davidson cât şi la Gadamer, tematizată sub forma supoziţiei existenţei unui echilibru de fond în cadrul oricărui întreg (holismul davidsonian), respectiv a necesităţii unui acord, drept fundal care face posibil apariţia eventualelor neînţelegeri[22]. Limbajul, deopotrivă ca sumă de manifestări comunicaţionale şi ca mediu ontologic, reprezintă un atare fundal sau orizont de posibilitate. (Nu putem ajunge nici la acorduri şi nici la conflicte dacă nu împărtăşim un limbaj comun).

Carol Rovane expune acest postulat al existenţei unui acord prealabil, ca pe un reper metafizic al teoriei sensului: "a constraint on

---

[21]Din raţiuni legate de economia lucrării, am renunţat la intenţia de a căuta şi corespondenţii din filosofia lui Gadamer ai acestor repere; dacă puneam totuşi în practică această intenţie, punctul de plecare l-ar fi constituit rolul ideii de *alienare* a conştiinţei istorice, respectiv estetice, în cadrul hermeneuticii filosofice.

[22]"This is something that *hermeneutical reflection* teaches us: that social community, with all its tensions and disruptions, ever and ever again leads back to a common area of social understanding through which it exists" (H.-G. Gadamer, în *"On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection"*, 1967, din *Philosophical Hermeneutics*, p. 42).

meaning-theory which seems to offer the best hope of metaphysical progress"[23]. Supoziţia metafizică implicită este aceea cu privire la caracterul real şi eficient al acordului dintre sensul transmis şi cel receptat în comunicare, sau între interpretarea proprie şi cele alternative. Acordul nefiind unul în sens epistemic, ci de existenţă a posibilităţii de dialog.

Acest ultim reper constituie, de fapt, o dezvoltare sau o nuanţare a ceea ce identificam, la începutul lucrării, ca fiind limita fundamentală a interpretării: raportarea la limbaj şi la orizontul comunicării.

În încheiere, aş dori să reiterez precizarea că prezenta lucrare nu conţine decât primele rezultate ale încercării de căutare a unor limite metafizice pentru interpretare. Lista nu se pretinde a fi exhaustivă extensional – dar nici intensional; ea acceptă atât completări cât şi eventuale reduceri (în cazul în care o analiză mai detaliată a unuia sau altuia din reperele prezentate ar dovedi ca nejustificată prezenţa lor aici).

[23] Carol Rovane, în *op. cit.*, p. 426.

Puiu IONIȚĂ

DESPRE POSTMODERNISM. SITUAȚII NECLASICE ALE ÎNȚELEGERII

On Postmodernism. Non-classical Situation of Understanding (Abstract)

Postmodernism is born in America in the '60s, then it appears in Europe,and becomes manifest in art, philosophy, economy and social life. It has a historical and social background: the Cold War, the technological boom, the atomic era, the development of informatics, the society of consumption.Post-modern philosophy deals with serious issues, such as: the loss of preoccupation for metaphysics, the end of history, the death, while culture gets more and more a mass character, and art tends more and more to kitsch. The happening, body art, pop art, computer art, John Cage and Pierre Boulez's music are characteristic of the new orientation / movement. The most important features of the postmodernist doctrine would be: resort to past, the protean character (the double and multiple codification), recycling (motto, quoting, allusion, pastiche, plagiarism, intertextuality), eclecticism (the impurity, the antinomy, thehybridisation), indeterminism (imprecision, vagueness, instability), anti-religiosity, art for art's sake, play mood, inventiveness.

În cartea sa *Les Mots et les choses* din 1966, Michel Foucault identifică patru episteme (structuri unitare constituind baza comună a tuturor cunoştinţelor dintr-o epocă) ale culturii occidentale: una aparţinînd Renaşterii (secolul al XVI-lea), una clasică (secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea), una modernă (secolele al XIX-lea şi al XX-lea) şi, în sfîrşit, una „actuală", pe cale să se nască după declinul modernităţii. Noţiunea de „postmodernism" fusese întrebuinţată pînă la această dată în diverse contexte istoriografice sau literare, dar nu fusese încă atribuită perioadei în care filosoful francez sesiza noua epistemă. Deşi

despre dispariţia modernismului s-a vorbit încă înaintea celui de-al doilea război mondial, deşi se constatase apariţia unei noi tendinţe, parte ca o reacţie, parte ca o continuare a modernismului, lucrurile erau departe de a se fi lămurit în privinţa a ceea ce astăzi numim „postmodernism”. Estetica postmodernă s-a configurat cu greu, după lungi dezbateri şi analize, apărînd ca o rezultantă a diverselor orientări din ultimele patru-cinci decenii ale veacului al XX-lea. Întrucît cei din urmă moderni (Joyce, Beckett, Borges, Nabokov) sînt şi primii postmoderni, nu se poate trage o linie clară între modernism şi postmodernism.

Ca orice concept controversat, postmodernismul îşi are propria arheologie. Este folosit mai întîi, cu diverse înţelesuri, în America, apoi în Europa, dar abia pe la sfîrşitul anilor ’70 i se conferă demnitatea culturală pe care i-o cunoaştem astăzi, ajungînd repede un cuvînt la modă. Se pune firesc întrebarea: Prin ce i-a fascinat pe europeni vocabula ca atare? Poate prin vocaţia catastrofică a prefixului *post-* („după, ulterior”), la fel de latin ca şi etimonul cuvîntului de bază. Sau poate prin setea gravă de irealitate izvorîtă din semantica sa ambiguă. Oricum, termenul degajă o nostalgie a nonexistenţei şi un pesimism ce-l fac unic în istoria esteticii. El este folosit pentru prima dată, după cît se pare, de Federico de Onis în *Antologia de la poesia española e hispano-americana* din 1934 cu sensul de „reacţie conservatoare în interiorul modernismului”, pentru a desemna poezia hispanică din 1905-1914. O. Corvalan publică apoi o monografie a poeziei hispano-americane interbelice intitulată *El Postmodernismo*, iar istoricul englez Arnold Toynbee, în monumentală sa lucrare *A Study of History* (1934-1961) numeşte „postmodernă” epoca de după 1870. Conceptul apare în acelaşi timp şi în Statele Unite în dezbaterile despre poezia anilor ‘40-50, dar nu se impune. Consacrarea vine abia la sfîrşitul anilor ’70 prin lucrarea criticului englez Carl Jencks, *The Rise of Post-Modern Architekture* (1977), dar mai ales prin studiul filosofului francez Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne* (1979), după ce termenul fusese recuperat de retorica protestatară a mişcărilor studenţeşti din 1968. Lyotard face în cartea sa o severă analiză a societăţii postmoderne. Aceasta apare ca o lume a valorilor inversate, unde cunoaşterea devine o marfă, ştiinţa

este aservită tehnicii, bogăția și puterea condiționează adevărul, realitatea ia locul realității, iar prezentul este negat în numele viitorului. În această eră a informaticii, în care dispar ultimele atribute ale umanismului, scenariile tradiționale de legitimare a discursului (teologia, metafizica, utopia, progresul) își pierd credibilitatea, singura instanță capabilă să legitimeze fiind, în cele din urmă, puterea.

Spre deosebire de alte curente sau tendințe, postmodernismul nu este numai un fenomen estetic, ci și unul filosofic, științific, economic, istoric și social. Toate sferele activității umane, inclusiv viața cotidiană, se raportează într-un fel sau altul la această nouă paradigmă. Militantismul ecologic, revoluția sexuală, feminismul, *Black Power*, mișcările *hyppy*, *rock* și *punck*, *graffiti*, cultura mediatică, teatrul viu, *happening*-ul, arta pe calculator sînt manifestări postmoderne.

Un întreg complex de factori condiționează istoric postmodernitatea. (Unii comentatori fac distincție între *postmodernitate* ca tip de condiție umană și socială și *postmodernism* ca un curent literar sau cultural.) Este vorba, în primul rînd, de consecințele politice și economice ale celui de al doilea război mondial. După Conferința de la Yalta (februarie 1945) începe războiul rece, adică bătălia ideologică dintre capitalismul supertehnicizat și totalitarismul comunist. Pînă la căderea comunismului (1989-1991), lumea este împărțită în două tabere antagonice din punct de vedre militar, politic și cultural. Existența cortinei de fier determină două configurări diferite ale conștiinței postmoderne. Astfel, efectele sociale și culturale devastatoare create de societatea de consum nu afectează țările comuniste, în timp ce Occidentul nu cunoaște îngrădirea libertății și teroarea practicate în Est. Perioada postbelică este cunoscută ca era postindustrială, era informaticii, era tehnologică, era atomică etc. Primele decenii, dedicate reconstrucției, înregistrează salturi incredibile ale științei și tehnologiei. Se lansează teoria catastrofelor (René Thom), a fractalilor (Benoît Mandelbrot), a haosului (Janus Yorke). Se fac progrese remarcabile în domeniul geneticii și medicinii. Apar televiziunea și calculatorul. Încep zborurile cosmice, iar în 1969 omul face primii pași pe Lună. Se pun la punct băncile de date (enciclopediile postmoderne) avînd un volum imens de informații. Mai tîrziu, prin internet, fiecare individ are acces aproape nelimitat la toată informația. Totul se

complică atît de mult în planul cunoaşterii, încît pericolul relativizării este de neînlăturat. Savanţii realizează că în ştiinţă nimic nu poate fi definitiv cîştigat, că nu există adevăr universal valabil. Filosofii constată că, o dată cu victoria democraţiei liberale asupra tuturor celorlalte tipuri de state, istoria ajunge la final. Pe urmele lui Nietzsche se vorbeşte despre criza conceptelor şi dispariţia metafizicii (Vattimo), despre uitarea fiinţei (Heidegger) şi mercantilizarea cunoaşterii (Lyotard), despre moartea omului (Foucault) şi sfîrşitul istoriei (Fukuyama). Gîndirea postmodernă ar fi, după Gianni Vattimo, una „slabă" (epuizată, ezitantă, contextuală, orientată spre trecut, lipsită de vocaţie metafizică), opusă gîndirii „tari" specifice modernităţii (egocentrică, intolerantă, agresivă, universală, atemporală). Inaptitudinea pentru metafizică este o trăsătură definitorie a gîndirii postmoderne. Pierzînd orice temei transcendent, nemaifiind „pregătire pentru o altă lume", cum o înţelegea Berdiaev, istoria devine propriul său scop. Preocupat doar de confort şi bunăstare, omul postmodern trăieşte realitatea ca pe o iluzie. El se abandonează imanenţei (clipei) eliberîndu-se, cum ar spune Baudrillard, de orice profunzime. În acelaşi timp însă, omul contemporan plonjează în realitatea virtuală ca într-un paradis artificial, dar fără patosul cu care romanticul sau modernul evadau din contingent.

Lumea postmodernă este, din cauza întinderii şi diversităţii ei, greu de evaluat. Modelul către care se tinde este societatea americană, liberă şi prosperă, ferită de orice ameninţare sau disconfort, democratică şi tolerantă, oferind tuturor cetăţenilor ei şanse egale de afirmare. Adversarii postmodernismului văd acest tip de societate, în care cultul maşinii, al televiziunii, al calculatorului şi al emblemelor gen *Coca-Cola* şi *Mc'Donalds* îşi dispută hegemonia, ca pe un deşert cultural, fără identitate şi fără repere spirituale. Pentru cei mai mulţi, societatea de consum este o expresie a *Kitsch*-ului şi a contraculturii, o formă istorică aberantă, vinovată de moartea artei, de dispariţia sentimentului şi a credinţei. René Guénon scria în 1926: „Civilizaţia modernă apare în istorie ca o adevărată anomalie: dintre toate civilizaţiile cunoscute nouă, ea este singura care s-a dezvoltat într-un sens pur material şi singura care nu se sprijină pe nici un principiu de ordin superior". Aceste cuvinte ne dezvăluie cauza crizelor multiple din

zilele noastre şi incertitudinea vremurilor viitoare. Sfîrşitul istoriei şi moartea omului se subînţeleg. Neavînd alt scop decît acela al unei vieţi de siguranţă fizică şi abundenţă materială, istoria ia sfîrşit. În acelaşi timp, omul, lipsit de orice adîncime spirituală, trebuie să dispară. „Omul moare de pe urma semnelor născute în el", spune Michel Foucault, făcînd aluzie la rătăcirile ideologice şi la fantasmele care l-au îndepărtat pe om de originea sa. Dacă omul participă voluntar la propria sa moarte sau dacă aceasta ţine de destin, de o ordine a lucrurilor exterioară voinţei lui, e discutabil. Ajunşi în acest punct, ne punem vechea problemă a artei: Este ea doar o reflectare a vieţii, sau e o formă a conştiinţei care determină realitatea, influenţînd prin mesajul său ideatic mersul istoriei? Este Nietzsche vinovat de moartea lui Dumnezeu şi de disoluţia tuturor valorilor, ori el n-a făcut decît să constate sau, cel mult, să prevadă tragicul adevăr? Este programul postmodern, de multe ori confuz şi contradictoriu, responsabil în vreun fel de criza spirituală pe care o administrează, sau este o consecinţă a acesteia? Chiar dacă postmodernismul, clasicizîndu-se în cele din urmă, va fi riguros analizat şi reglementat de înalte instanţe academice, cum s-a întîmplat şi cu modernismul, el va continua să poarte cu sine enigma eternă a artei. În ce ne priveşte, nu dorim să elucidăm în întregime acest caz, ci încercăm să selectăm, din bogatul material care ne stă la dispoziţie, trăsăturile definitorii ale artei şi în special ale literaturii postmoderne. Pentru aceasta vom apela cu precădere la scrierile criticilor literari.

Virgil Nemoianu găseşte, de pildă, nouă dominante ale momentului istoric postmodern: centralitatea elementului comunicare/mobilitate, societatea postindustrială, informatizarea, declinul familiei, tensiunea dintre globalism şi multiculturalism, pregnanţa autoanalizei şi a conştiinţei de sine, relativizarea valorilor, jocul parodic cu istoria, persistenţa religiozităţii în absenţa religiei.

Ihab Hassan, comentatorul de prestigiu al postmodernismului literar, punctează cele mai importante aspecte ale esteticii postmoderne: indeterminarea, fragmentarea, decanonizarea, lipsa-de-sine/lipsa-de-adîncime, nereprezentabilul, ironia (perspectivismul), hibridizarea, carnavalizarea, performanţa/participarea (implicarea receptorului), constructionismul (construirea de lumi funcţionale), imanenţa.

Bineînțeles că unele dintre aceste trăsături se întîlnesc și la alte curente, dar ele se accentuează mult în postmodernism, devenind dominante. La acestea, criticul american mai adaugă încă șapte trăsături, care nu sînt nici ele specifice doar postmodernismului: urbanismul, tehnologismul, dezumanizarea, primitivismul, erotismul, antinomianismul (prezența tendințelor contradictorii), experimentalismul.

Dat fiind faptul că estetica postmodernă este prin ea însăți relativă și relativizantă, discuția despre cît de pertinent este un principiu sau altul ori cît de precis a fost formulat poate continua la nesfîrșit. Din rațiuni practice ne-am oprit și noi, pentru a facilita înțelegerea fenomenului, la cîteva caracteristici ale esteticii postmoderne, pe care le considerăm definitorii: caracterul proteic, recursul la trecut, reciclajul, eclectismul, indeterminarea, imanența, areligiozitatea, viziunea apocaliptică, estetizarea, dispoziția ludică și inventivitatea.

1. Caracterul proteic. Postmodernismul are multe și înșelătoare înfățișări. Cu o fizionomie aflată în perpetuă schimbare, el se sustrage abil estimărilor și analizei. S-a vorbit atît despre o „dublă codificare" a artei postmoderne (adresată, pe de o parte, elitei, iar pe de alta, maselor), cît și despre o „codificare multiplă" (de exemplu, romanul *Numele trandafirului* de Umberto Eco trebuie citit la mai multe niveluri: polițist, filosofic, cultural, semiotic). Opera postmodernă este polifonică. Mesajul diseminat creează uneori impresia lipsei de mesaj. Unitatea se sparge, centrul dispare, lucrarea se fragmentează. La realizarea aspectului compozit concură procedee și tehnici diverse, prin care postmodernismul împrumută cameleonic din culoarea locală a multor curente sau epoci anterioare. Astfel, a fost receptat ca un nou alexandrinism, ca un nou manierism, ca un nou baroc, ca un nou clasicism, ca un nou iluminism, ca o nouă avangardă etc.

2. Recursul la trecut. A se raporta la trecut este vital pentru postmodernism. Întrucît numele său conține ceea ce neagă, postmodernismul are în vedere mai întîi trecutul apropiat, adică modernismul. Privit prin prisma acestei relații, el reprezintă „reformularea radicală a modernității". Andrei Pleșu observă că recursul postmodernilor la trecut se opune orientării către viitor a artei moderne: „Postmodernitatea e o privire întoarsă asupra modernității dintr-un teritoriu care s-a eliberat de fascinația ei. Noutatea stă tocmai în răgazul de a privi

îndărăt, după o sută de ani de utopică, îndîrjită, oarbă privire înainte". Dacă prin patosul distructiv, anarhic și demolator, prin tendința ludică și prin hazard se leagă de avangardă, prin recursul la trecut i se opune. Relația postmodernismului cu trecutul a primit din partea lui Umberto Eco o explicație devenită clasică: „Răspunsul postmodernului dat modernului constă în recunoașterea că trecutul, de vreme ce nu poate fi distrus, pentru că distrugerea lui duce la tăcere, trebuie să fie revăzut: cu ironie, fără candoare". Postmodernismul se apropie de trecut cu exces de luciditate și cu detașare. Trecutul nu reînvie, ca în romantism, ci devine doar o sursă de subiecte pentru scenarii unde hazardul, imprecizia și ambiguitatea sînt principii ordonatoare.

Dacă în societatea postmodernă trecutul este mumificat, iar prezentul se istoricizează (Cărtărescu), în arta generată de această societate timpul se dilată și se contractă sfidînd principiul ireversibilității și obligînd trecutul, prezentul și viitorul să coexiste într-o generoasă simultaneitate.

3. Reciclajul este caracteristic doar epocii postmoderne. El e semnul epuizării și al sterilității. Este dovada că omul contemporan, preocupat doar să producă, nu mai creează. Societățile tradiționale recurgeau periodic la practici și ritualuri pentru regenerarea energiilor fizice și spirituale. Epoca noastră, care și-a pierdut credința în reînviere, încearcă să se perpetueze prin reciclare, adică printr-o schimbare neîncetată a formei, fără reînnoirea conținutului. De aici impuritatea societății și a artei postmoderne. Și reciclajul material și cel cultural se întîlnesc în aceeași neputință. Omul nu mai poate crea, întrucît a pierdut simțul valorilor. El descoperă, inovează, inventează, transformă, dar și-a pierdut vocația creatoare, singura care îi justifică, după Berdiaev, condiția de om.

În artele plastice reciclajul a fost introdus de Marcel Duchamp care, în 1917 expune la New York un *urinoir* sub titlul *Fîntînă*, iar în 1920 prezintă la Paris o reproducere a celebrei *Mona Lisa* după ce i-a desenat mustăți. Gesturile lui Duchamp au fost reluate în postmodernism de orientări plastice (arta asamblajului, *pop-art*, *body art*, *arte povera*, cultura deșeurilor) care mizau pe învestirea cu valoare estetică a obiectelor uzuale (triviale chiar) sau vechi, a fragmentelor și deșeurilor sau pe reinterpretarea unor opere, teme, motive, elemente

ale artei tradiționale. În literatură se reciclează texte, fragmente, motive, clișee, tehnici etc. cu ajutorul unor elemente specifice: *motto*-ul, dedicația, citatul, parodia, pastișa, plagiatul, intertextualitatea (prezența unui text în alt text), hipertextualitatea (texte derivate din alte texte), metatextualitatea (comentariul, relația critică cu textul) ș.a.m.d. Toate acestea dau impresia de uzură, de saturație, de *déjà vu*.

4. Eclectismul. Atît reciclajul cît și recursul la trecut operează prin selecție. Selectarea nu este determinată însă de o viziune unitară. Astfel se explică tendințele contradictorii și confuzia din sînul artei postmoderne. Fiind fundamental antinomic (paradoxul și antiteza sînt cultivate excesiv), potmodernismul reflectă o gîndire schizoidă: e modern și antimodern, dispersat și centrat, apolinic și dionisiac, demolator și recuperator. Arta postmodernă abundă de hibrizi: pastișa, parodia, travestiul. Categoriile pure ale esteticii clasice (claritatea, integritatea și consonanța) sînt abolite. Se combină aleatoriu forme, stiluri, epoci diferite. Eliberată de orice rigori formale, arta alunecă spre cultura de consum, *Kitsch*, plagiat și contracultură. Superficialitatea, mundanul, limbajul frust se instalează confortabil în arta postmodernă dîndu-i un aspect heteroclit. În mod paradoxal se poate vorbi și de o erudiție exagerată și de un rafinament tipic epocilor alexandrine, în acel segment al postmodernismului destinat elitelor. În concluzie, eclectismul înseamnă lipsa de unitate și claritate, destructurare, hibridizare, confuzie și tendințe contradictorii, amestec al genurilor și speciilor, impuritate stilistică.

5. Indeterminarea este, în concepția lui Ihab Hassan, o trăsătură majoră a postmodernismului. Ea se traduce prin pierderea clarității și a stabilității, prin ambiguitate, discontinuitate, revoltă și deformare. Spulberarea tuturor fundamentelor de către ultimele curente de gîndire a condus, în plan estetic, la „pierderea încrederii în valori absolute, în perfecțiune, în capodoperă și, pe de altă parte, la descoperirea imensului și fertilului domeniu al aleatorului, hazardului, indeterminării, ambiguității, fragmentului" (Cărtărescu). Indeterminarea duce la proliferarea artelor, la multiplicarea lor furibundă și necontrolată. Ea favorizează de asemenea ceea ce Guy Scarpetta numea „totala confuzie a valorilor" (între pictură și decorație, între literatură și paraliteratură, între muzică și zgomot, între arta cinemato-

grafică și producția clipului). Arta postmodernă va excela prin imprecizie, indefinire și echivoc urmînd astfel panta degradării și a disoluției.

6. Imanența ar constitui împreună cu indeterminarea sinteza tuturor principiilor estetice postmoderne stabilite de Ihab Hassan, care a definit-o drept „capacitatea crescîndă a minții de a se generaliza prin simboluri". Ignorînd transcendentul, către care își îndrepta înainte marile întrebări, gîndirea s-a ales pe sine ca obiect. Cantonarea discursului filosofic în zona conștiinței și a universului reprezentat de ea în ultimele două secole a dus la o criză de identitate ce pare acum de nedepășit.

7. Areligiozitatea, dacă o acceptăm ca reală, reprezintă moartea spirituală a omului și este cauza multor crize din lumea contemporană. Non-religia echivalează cu o nouă „cădere" a omului (Mircea Eliade). Succesor al lui *homo religiosus*, a cărui amintire încă îi mai persistă în inconștient, omul profan nu mai e capabil să perceapă ritmurile cosmice. Natura, asupra căreia el acționează distructiv și în care nu se mai poate integra, este un cosmos desacralizat. Desacralizarea se află în relație cauzală cu dezumanizarea și depeizarea. Omul profan îl pierde mai întîi pe Dumnezeu, apoi își pierde sufletul, țara, identitatea. Acest om de nicăieri poartă în mentalul său modelul lui *homo religiosus*, de care nu se poate elibera total. Comportamentul lui amintește prin unele gesturi și manifestări (lipsite pentru el de orice semnificație) de vechile mituri și practici religioase. Sacrul se camuflează în profan pînă la identificarea cu acesta. Astfel, meciurile, *show*-urile, mitingurile, paradele, petrecerile de tot felul reprezintă forme degradate ale unor rituri sau scenarii inițiatice. Sportul, muzica, naționalismul, militantismul ecologic au, tocmai din cauza vechii structuri religioase a omului, forța de a-l entuziasma și fanatiza. Aceasta e dovada că în adîncul sufletului, omul contemporan mai păstrează ceva din setea de transcendență a omului religios.

8. Viziunea apocaliptică. Fiecare epocă este caracterizată de o dispoziție specifică. Postmodernismului îi este proprie o stare de neliniște și de epuizare, de deconcertare și dezamăgire. La nivelul limbajului această stare se manifestă printr-o retorică a sfîrșitului

utilizînd un vocabular sugestiv: postmodernism, postcreştinism, societate postiondustrială, postistorie, moartea omului, moartea artei, dispariţia metafizicii şi a afectului etc.

Cultul catastrofei, atracţia pentru decrepitudine şi declin se nasc din indiferenţa faţă de transcendenţă. Omul modern era un luptător – omul postmodern este resemnat. Transcendenţa goală ar fi, după opinia lui Jacques Monod, cauza resemnării şi a dezamăgirii lui: „omul află, în sfîrşit, că este singur în imensitatea indiferentă a universului, din care numai întîmplător a apărut". Sentimentul sfîrşitului a fost alimentat şi de superstiţiile privind trecerea la un nou mileniu.

9. Estetizarea. Apocalipticul îl fascinează pe omul postmodern. Catastrofa nu îl sperie – o caută, o provoacă şi, în cele din urmă, o estetizează. „În istorie doar perioadele de declin sînt captivante" – declară Cioran cu un cinism propriu nu eticii, ci esteticii postmoderne. Etica (şi nu numai ea) se subordonează esteticii sau, mai bine zis, estetizării. Căci acum binele şi adevărul încetează să mai însemne ceva prin ele însele, iar frumosul a decăzut de la statutul său. Ceea ce interesează e pura plăcere estetică, modelată după chipul şi asemănarea omului de pe stradă. Scopul final nu mai e redarea vieţii prin artă, ci estetizarea completă existenţei (I. Hassan). În postmodernism arta îşi pierde caracterul elitist dizolvîndu-se tot mai mult în peisajul mundan. Ea începe cu exploatarea estetică a nenorocirii (manifestă o atracţie morbidă pentru tot ce este marginal, atipic, oribil, atroce, catastrofal, obscen, alienant) şi sfîrşeşte prin a se confunda cu pornografia şi *Kitsch*-ul. Arta plastică recurge la obiecte gata-făcute, cărora le atribuie o valoare estetică. Urbanizarea, arta ambientală, videoclipul („obiectul estetic emblematic al lumii de azi" – Cărtărescu), sînt aspectele cele mai importante ale estetizării. Faptul că *design*-ul, *jazz*-ul şi chiar muzica uşoară se studiază în academii se explică, de asemenea, prin permisivitatea sporită a conceptului de artă. Dar ce e rău în grija excesivă pentru formă, în obsesia pentru imagine şi înfrumuseţarea ambientului? – ne-am putea întreba. Răspunsul ar fi: declasarea artei, pervertirea ideii de frumos. Să luăm un exemplu literar. Vladimir Nabokov dezvoltă în romanul *Lolita* un subiect abject într-un stil fermecător. Cu cît mai rafinată e forma, cu atît mai primitiv

e conținutul. Din cauza subiectului, aflat la limita perversiunii, romanul e adesea perceput ca un roman erotic de duzină.

Scriitorul e un mic demiurg. Talentul trebuie să-l facă responsabil (Goethe spune că cel mai mare geniu este cel mai îndatorat dintre oameni). Arta, ca și religia, are o moralitate implicită. Toți marii creatori (Sofocle, Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe, Dostoievski) au dat expresie în operele lor unor înalte sentimente morale. Pentru Aristotel, rostul artei era acela de a produce *katharsis*-ul, adică de a purifica sufletul de pasiunile josnice. La pitagoreici și la Platon cuvîntul *katharsis* avea chiar un sens religios, însemnînd punerea sufletului în armonie cu ordinea cosmică. În epoca modernă s-a vorbit tot mai mult de autonomia estetică și de plăcerea pe care o produce frumosul. O opinie contrară exista în trecut, cînd frumosul era considerat a fi de origine divină, arta fiind circumscrisă religiei. Pentru Plotin și Sfîntul Augustin, de exemplu, arta însemna contemplare fericită, bucuria regăsirii sufletului în dumnezeire. Dacă plăcerea estetică, supralicitată în postmodernism este încărcată de zgura senzualității, bucuria estetică, spre care tînjea arta tradițională, era de natură spirituală. Estetizarea înseamnă coborîrea gustului de la plăcerea datorată intelectului la cea derivată din simțurile fizice. Cînd arta înseamnă exclusiv desfătare, jocul estetic (estetizant) devine periculos. Să ne amintim de Raskolnikov, care își spunea „păduche estetic" și care a ucis de dragul unei idei.

10. Dispoziția ludică. Ludicul (<lat. *ludus* = „joc") este o categorie întîlnită în toate epocile. Jocul delectează, destinde, reconfortează. Motivația lui este plăcerea. Ne aflăm așadar în prelungirea trăsăturii anterioare, căci estetizarea este, cum spuneam, un joc.

Artistul postmodern este un profesionist al jocului. El improvizează, fantazează, construiește lumi iluzorii, pune în operă scenarii fictive. Productivitatea lui este impresionantă, iar mijloacele nenumărate: ironia, persiflarea, parodia, farsa, pastișa, alegoria, parafrazarea, jocul de limbaj. Orice joc are ca finalitate buna dispoziție. O mare parte din substanța ludicului rezidă în ironie. Între alte variante ale ironiei se distinge carnavalizarea, adică tratarea ironică a trecutului, subminarea și destabilizarea valorilor deja consacrate. Postmodernismul nu creează, ci mimează, ia în derîdere (I. Hassan). Apetitul său ludic e

nelimitat. Textul (fie el literar, plastic sau muzical) invită la joc, luînd receptorul ca partener. Teatrul viu, *happening*-ul, *body art*, arta pe calculator se construiesc cu ajutorul celor ce le consumă. Unele texte literare se cer asamblate și rescrise de cititor.

Mai mult sau mai puțin implicat în procesul facerii operei, receptorul percepe arta postmodernă ca pe un joc menit să-l elibereze de stresul zilnic. În acest sens, Matei Călinescu definea postmodernismul ca pe un „reînnoit apel la relaxare".

11. Inventivitatea. Estetizarea și ludicul scot în evidență o altă trăsătură importantă a artei postmoderne: inventivitatea. În postmodernism se face o mare risipă de imaginație. Se construiesc universuri sofisticate în care ficțiunea fuzionează cu realul și utopia cu istoria. Se etalează o fantezie combinatorie debordantă. Nevoia irepresibilă de originalitate intensifică ritmul schimbărilor. Cadrele se succed cu repeziciune ca într-un carusel amețitor. Inventivitatea este o calitate esențială a artei. O întîlnim la Dante sau Boccaccio, la Shakespeare sau Rabelais, la Eminescu sau Topîrceanu. Ea poate sluji inspirației ori imaginației. Spre deosebire de inspirație, prin care transcendentul (grația divină) fertilizează geniul creatorului, imaginația se asociază imanentului, întrucît operează cu reprezentări (aparținînd conștiinței). Inspirația creează – imaginația produce sau reproduce. Inventivitatea postmodernă este rodul imaginației. Dorința permanentă de schimbare pune la lucru imaginația dezvăluind o pasiune a inovației nemaiîntîlnită la alte curente. Disponibilitatea formală nu cunoaște margini. Condiția autorului, modul de a construi textul și raportul acestuia cu alte texte, metatextul, varietatea temelor și a motivelor, reinterpretarea și orchestrarea lor prin introducerea de tehnici și procedee inedite, travaliul asupra limbajului sînt doar cîteva din elementele vastei panoplii a inovației postmoderne.

Expresie a epocii care l-a generat, postmodernismul reprezintă o mutație în plan mental și estetic. Ultimele decenii ale mileniului consacră o nouă realitate și o nouă viziune asupra existenței. În acest tîrziu al lumii arta cîștigă suprafață dar pierde adîncime. Vechile valori se prăbușesc, miturile se destramă. Artistul postmodern este ultimul om. Ce va fi după dispariția lui, e greu de spus. Noile

perspective deschise de generalizarea internetului și a comunicațiilor prin satelit, de cartografierea genomului uman și de clonare, de unificarea Europei și de globalizare pot da omenirii o nouă șansă ori o pot nimici pentru totdeauna. Opțiunea pentru frumos devine, în aceste condiții, opțiunea pentru viață.

Ca peste tot, și la noi s-a consumat multă energie în disputele conceptuale din jurul postmodernismului. Încă din 1986 revista *Caiete critice* dedică un număr întreg acestui subiect, reluat apoi de alte reviste între care *Euresis*, nr. 1-2/1995. În dezbatere se angajează opinii divergente. Astfel, Ion Bogdan Lefter anunță răspicat că „există un postmodernism românesc”, în timp ce Alexandru Mușina ironizează adoptarea cosmopolită și tardivă a terminologiei postmoderne în absența fenomenului ca atare. Tema este de actualitate și chiar riscă a fi supralicitată de „optzeciști”, cei mai înflăcărați adepți ai noii tendințe. Se caută precursori, se stabilesc afinități și diferențe, se fac delimitări. Este amintită *Țiganiada* ca formă de postmodernism *avant la lettre*, sînt menționați, între alții, Cantemir și Caragiale. Sînt contestați modernii, inclusiv generația ’60 cu stilul ei metaforic și ermetic. Cei care își spun „postmoderni” s-au format fie la „Junimea” lui Crohmălniceanu (prozatorii), fie la „Cenaclul de luni” condus de Nicolae Manolescu (poeții), fie în preajma unor reviste literare. Ignorați și marginalizați în spațiul unei literaturi ea însăși izolată și terorizată de cenzură, tinerii generației ’80 văd în impunerea postmodernismului șansa propriei afirmări. Ei debutează și se manifestă în grup, ceea ce atrage critici privitoare la „stilul comun” și lipsa valorilor individuale. Optzeciștii „se încăpățînează” să acționeze în această formulă colectivă și să șocheze prin limbajul frust, plebeu, neconvențional. Însetați de concret, poeții (Mircea Cărtărescu, Florin Iaru, Ion Stratan, Traian T. Coșovei, Matei Vișinec, Ion Mureșan etc.), care vorbesc despre „un nou pact cu realul” și despre „coborîrea poeziei în stradă”, ironizează metafizicul orientîndu-se către banal și cotidian și cultivînd un stil simplu, prozaic, parodic, inventiv. Modelul lor este poezia americană a generației „Beat”, acest tip de scriitură fiind aplicată, în chip eclectic, realității autohtone. La fel procedează și prozatorii (Mircea Nedelciu, Gheorghe Crăciun, Bedros Horasangian,

Ioan Lăcustă, George Cușnarencu, Ioan Groșan etc.), care se revendică de la „noul roman francez” și practică un textualism aflat la granița dintre modern și postmodern. Prin adoptarea unei noi platforme teoretice, prin schimbarea viziunii asupra textului literar și prin infuzia de tehnici și procedee inedite literatura română devine contemporană cu propriile aspirații.

Mult mai generos cu canoanele postmoderne decît teoreticienii aparținînd „noului val”, Nicolae Manolescu opinează că „întreaga poezie valoroasă de după 1960 este, conștient sau nu, o poezie postmodernă”. Pînă la urmă, și „postmoderniștii” înșiși conced existența unor elemente postmoderne în poezia lui Nichita Stănescu, Marin Sorescu, Mircea Ivănescu sau în proza unor Ștefan Bănulescu, George Bălăiță, Dumitru Țepeneag etc.

Ultimii veniți în arena literelor românești (e vorba desigur de „nouăzeciști”) continuă în multe privințe atitudinea predecesorilor. Abia după ce totul va fi fost trecut prin sita nemiloasă a timpului, se va vedea ce a fost postmodernismul dincolo de concepte și declarații.

Deocamdată, singurul care își depășește cu mult congenerii este Mircea Cărtărescu. Poet, prozator și autor al unui amplu studiu despre postmodernism, el este cel mai cunoscut și mai prolific autor din ultima generație. Îl disting talentul viguros și anvergura culturală. Poemul său, *Levantul*, în care parodiază toate epocile, toate stilurile și toate marile înfăptuiri ale limbii române, este realizarea cea mai de seamă a postmodernismului românesc. Replică la *Țiganiada* lui Budai-Deleanu, *Levantul* folosește un limbaj de o rară savoare și imagini de mare rafinament. Secretul cărții stă, ca în cazul oricărei capodopere, în calitatea ei de a plăcea deopotrivă oamenilor obișnuiți și spiritelor celor mai cultivate, inclusiv celor ce nu adoră balcanismul.

DESPRE AUTORI

Anton ADĂMUȚ (n. 1962), licențiat în filosofie, 1986 (Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași); obține titlul de doctor în filosofie cu o teză intitulată *Filosofia substanței*. În prezent este conferențiar doctor la Catedra de Istoria Filosofiei și Hermeneutică, Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași, susținând prelegeri în domeniul patristicii și filosofiei medievale. Volume publicate: *Filosofia substanței* (Editura Institutul European, Iași, 1997), *Literatură și filosofie creștină* (Editura Fides, Iași, 1997), *Schiță pentru o istorie subiectivă a filosofiei* (Editura Junimea, Iași, 1999). În 1997 a primit premiul "Vasile Conta" al Academiei Române. Este membru al Uniunii Scriitorilor din România.

Ștefan AFLOROAEI (n. 1952), licențiat în filosofie, 1976 (Universitatea «Al. I. Cuza» din Iași); doctoratul în filosofie, 1985 (Universitatea din București); profesor la Facultatea de Filosofie din Iași. Domenii de interes: hermeneutică, metafizică și cercetarea spiritualității europene, filosofia culturii. Volume publicate: *Elemente de filosofia acțiunii și logica discursului practic* (în colab.cu Petru Ioan), 1985; *Ipostaze ale rațiunii negative. Scenarii istorico-simbolice*, 1991; *Întâmplare și destin*, 1993; *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, 1994; *Petre Botezatu. Itinerarii logico-filosofice* (ed.), 1996; *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, 1997; *Alternative hermeneutice* (ed.), 1999, alături de care studii, eseuri și articole.

Petru BEJAN (n. 1963), licențiat în filosofie (Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași); obține titlul de doctor în filosofie cu o teză intitulată *Motive semiotice în patristică și scolastica timpurie* (1998). A efectuat stagii de specializare în Franța și Italia, la Nancy (1991-1992), Lille (1995) și Perugia (1997). În prezent este conferențiar doctor la Catedra de Istoria Filosofiei și Hermeneutică, Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași. A publicat volume de autor: *Istoria semnului în patristică și scolastică* (Editura Fundației "Axis", Iași, 1999), *Critica filosofiei pure* (Editura Fundației "Axis", Iași, 2000). Colaborează la volumele *Cultură și personalitate* (Editura Militară, București, 1991), *Petre Botezatu. Itinerarii logico-filosofice* (Editura Ankarom, Iași, 1996), *Alternative hermeneutice* (Editura Cantes, Iași, 1999). Publică studii și articole În "Revue Roumaine de Philosophie", "Analele științifice ale Universității «Al. I. Cuza»", "Xenopoliana. Buletinul Fundației Academice «A.D. Xenopol»", "Anuarul Fundației Academice «Petre Andrei»".

Corneliu BÎLBĂ (n. 1967), studii la Facultatea de Filosofie de la Universitatea „Al.I.Cuza" din Iaşi, promoţia 1995; bursier al Guvernului Francez în anul universitar 1995-1996 la Universitatea „Charles de Gaulle", Lille 3. A obţinut Diplome d'Etudes Approfondies de Philosophie et Histoire des Sciences et des Techniques. Este doctorand, cu tema *Critica reprezentării şi sfârşitul modernităţii. Michel Foucault*. În prezent este lector la facultatea de Filosofie de la Universitatea „Al.I.Cuza" din Iaşi şi susţine cursuri şi seminarii de Hermeneutică, Filosofia limbajului şi Filosofie modernă. A organizat colocviul internaţional "Actualitatea gândirii lui Michel Foucault", Iaşi 2001, în colaborare cu Centrul Cultural Francez din Iaşi. *Dintre studiile publicate: Emmanuel Lévinas şi problematica metafizicii după Auschwitz* (1996), *Kant et la question du temps* (1998), *Cum sa scriem istoria filosofiei românesti după metoda lui Foucault* (1999), *Lecturi concurente. Derrida versus Foucault* (1999)., *Herméneutique et symptomatologie L'histoire des faits sans importance*(2000), *Două reprezentări ale Străinului la Constantin Noica* (2001), *La pensée du dehors et la question du langage* (2001).

George BONDOR (n. 1972), licenţiat în filosofie, 1996 (Universitatea "Al. I. Cuza" din Iaşi); absolvent al studiilor aprofundate în cadrul aceleaşi facultăţi, modulul "Logică şi hermeneutică" (1998); doctorand în filosofie, specializarea "ontologie şi metafizică", cu o teză intitulată *De la metafizică la hermeneutică. Încercare asupra modernităţii târzii*. În prezent este asistent la Catedra de Istoria Filosofiei şi Hermeneutică, Universitatea "Al. I. Cuza" din Iaşi. Dintre studiile publicate: *De la Întemeiere la interpretare* ("Analele ştiinţifice ale Institutului de Studii Europeme «Ştefan Lupaşcu»", 1999), *Fr. Nietzsche şi critica modernităţii. Aspecte hermeneutice* ("Analele ştiinţifice ale Universităţii «Al. I. Cuza» din Iaşi", 1999), *M. Vulcănescu şi C. Noica: practici hermeneutice* (în vol. *Alternative hermeneutice*, Iaşi, 1999).

Aurel CODOBAN (n. 1948). Profesor (cursurile: *Filosofia Religiilor: religiozitate postmodernă; Teoria semnelor şi interpretării; Hermeneutica iubirii)* la Catedra de Filosofie Sistematică, Facultatea de istorie şi filozofie, Universitatea "Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca. Doctor în Filosofie: 1984 (*Structuralismul francez şi problemele culturii*). A publicat volumele: *Repere şi Prefigurări*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1982, (Premiul Naţional pentru Eseu 1983); *Structura semiologică a structuralismului*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1984; *Filosofia ca gen literar*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1992; *Introducere în filosofie*, Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, 1995, 1996; *Sacru şi ontofanie*, Editura Polirom, Iaşi, 1998 (Premiul Academiei Române 2000); Teoria semnelor şi interpretării, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001; A coordonat volumele: *Postmodernismul. Deschideri filsofice*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1995; Studii

în volume colective, articole ("Eliade's Idea of Ultimate Reality and Meaning: A Disanthropomorphized, "Weakened" Transcendence", in: "Ultimate Reality and Meaning Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding", University of Toronto Press, 21 (2), 1998; "A filozófia mint diskurzus", în: "Kellék", Kolozsvár -Szeged, nr. 10/1998; "L' être et le sacré", în: "L'Art du comprendre", nr. 8, Février 1999 Paris, etc.). Burse şi stagii de studiu: DAAD: Iunie-Septembrie 1988 (la recomandarea lui Constantin Noica) Iunie-Septembrie 1993 la Universitatea din Tübingen; Ministerul Afacerilor externe din Franţa: Decembrie 1994, Iunie 1995, la Paris; Fundaţia Soros (RSS) 1993-1994; Copenhaga mai 2000; Nijmegen (Olanda) aprilie 2001. Simpozioane: Dubrovnic, martie 1990, Roma iunie 2000.

Gabriela GAVRIL (n. 1967), studii de filologie la Universitatea „Al.I. Cuza" la secţia română-franceză; doctorand (cu tema *Cercul Literar de la Sibiu. De la „Manifest" la „Adio, Europa!"*); asistent la Catedra de Literatură română a Universităţii „Al.I. Cuza" Iaşi; lector de limbă şi civilizaţie română la Universitatea Jaggiellonă din Cracovia; redactor la revista „Timpul"; publică numeroase articole, cronici literare, studii, traduceri. În volume colective: articole despre autorii români din *Slownik Europejskich ... (coord. Dr. St. Pankowicz),* Krakow; *„Myslec po rumunsku." Klopoty z rodzajnikiem w nauczaniu jezyka rumunskiego* (împreună cu mgr. Oana Constantinescu), Ed. Universitas, Krakow, 1999; *Le jeu paratextuel: ou se trouve le texte?*, Universitas, Krakow, 1999. Traduceri: Lev Şestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*, 1995; Virgil Nemoianu – *Microarmonia*, 1996; Françoise Thom – *Sfîrşiturile comunismului*, 1996; H.Hubert, M. Mauss – *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*, 1997.

Nicu GAVRILUŢĂ (n. 1963), studii la Facultatea de Filosofie a Universităţii „Al. I. Cuza" din Iaşi, promoţia 1992. Doctorand în sociologie cu o teză despre *Reprezentările moderne ale timpului social*. În prezent este lector la Catedra de Sociologie a Universităţii „Al. I. Cuza" din Iaşi. Domenii de competenţă: istoria şi sociologia religiilor hermeneutica formelor simbolice, sociologia mentalităţilor. Stagii de documentare la Lille (Franţa, 1992, 1993, 1997), Perugia (Italia, 1994), Atena (Grecia, 1996). A publicat volumele de autor *Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase* (1998), *Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale* (2000), *Imaginarul social al tranziţiei româneşti* (2001). De asemenea, a publicat o serie de studii şi articole în volume colective şi în reviste de specialitate.

Valeriu GHERGHEL (n. 1955), licenţiat în filosofie (Universitatea "Al. I. Cuza" din Iaşi); doctorand în domeniul "ontologie şi metafizică" cu o teză

intitulată *Limitele discursului metafizic*. Domenii de competenţă: istoria ideilor şi mentalităţilor, hermeneutică, gândirea medievală răsăriteană. În prezent este lector la Catedra de Istoria Filosofiei şi Hermeneutică, Universitatea "Al. I. Cuza" din Iaşi. A publicat prefeţe la lucrări semnate de Santa Teresa De Avila, Carlo Guinzburg, Vladimir Jankélévitch etc. şi studii în volumele colective *Raţionalitate şi discurs* (Iaşi, 1983), *Cunoaştere, eficienţă, acţiune* (Bucureşti, 1988), *Alternative hermeneutice* (Iaşi, 1999).

Petru IOAN este absolvent al secţiei ieşene de filosofie, ca şef al promoţiei 1965-1970. Urmează un stagiu de cercetare la Universitatea Catolică din Louvain, sub coordonarea profesorului Jean Ladriére, în 1975, an în care obţine şi titlul de doctor în filosofie, cu o teză despre morfologia axiomaticii, sub îndrumarea profesorului emerit Petre Botezatu. Angajat al Universităţii „Al. I. Cuza" imediat după absolvire, este promovat ca lector (în 1980), iar apoi ca profesor, în 1990, anul în care devine şi conducător de doctorat. A publicat 13 volume de autor şi coautor, a colaborat la 33 de volume colective, a semnat 80 de studii în revistele de specialitate şi 89 de articole. Din 1997 este preşedinte executiv al *Fundaţiei Internaţionale „Ştefan Lupaşcu" pentru Ştiinţă şi Cultură,* iar din 1998 – membru al *Centrului Internaţional de Cercetări şi Studii Transdisciplinare.* Contribuţiile sale pe tărîmul cercetării se structurează în direcţia logicii şi a semiologiei, a metalogicii, a istoriei logicii, a criticii logicii actuale şi a epistemologiei, fiind cunoscut – între altele – ca promotor al logicii „integrale".

Ioan IONIŢĂ (n. 1960), profesor la Colegiul Naţional din Iaşi. A urmat cursurile Facultăţii de Litere de la Universitatea „Al. I Cuza" din Iaşi (1987-1991). Actualmente pregăteşte o teză de doctorat despre poezia de inspiraţie mistică. A publicat volumul *Teoria literaturii* (2001), articole şi recenzii în diverse reviste (*Cronica, Timpul, Convorbiri literare*).

Till KINZEL (n. 1968, Berlin). A studiat istoria şi literatura engleză, cât şi filosofia şi pedagogia la Berlin. Licenţa a susţinut-o cu o lucrare despre retorica antică la Quintilian şi Tacitus. Din 1997 până în 2000, obligaţii didactice la Universitatea din Berlin. A susţinut expuneri despre literatura engleză şi americană. În 2001, doctoratul în filosofie cu teza intitulată *Platonische Kulturkritik in Amerika*. A publicat studii de filosofie politică (Leo Strauss, Allan Bloom, ş.a.). În prezent este profesor la un gimnaziu din Berlin.

Teodora MANEA (n. 1973), studii la Facultatea de Filosofie a Universității „Al. I. Cuza" din Iași, promoția 1996. În anul 1997 a absolvit Masteratul în filosofie, specializarea „Filosofie și spiritualitate răsăriteană". Este doctorand în specialitatea „Ontologie și metafizică", cu tema *Recuperarea categoriilor în filosofie contemporană.* Este preparator la Facultatea de Filosofie a Universității „Al. I. Cuza" din Iași. Dintre studiile publicate: *De la ousia la logos sau despre criza tablei categoriale* (1996), *Elucidarea prealabilă a lui „esse"* (1996) și *L'indetité des indiscernables* (1998), *Despre asemănare* (în volumul colectiv *Petre Botezatu. In memoriam*, 1996), *Metamorfozele unui concept: ousia. Întâlnirea între tradiția aristotelică și gândirea arabă* (1998), *Richard Rorty: o posibilă hermeneutică* (în volumul colectiv *Alternative hermeneutice*, 1999).

Ciprian MIHALI (n. 1967) predă filosofia secolului XX la Universitatea "Babeș-Bolyai" din Cluj; doctor în filosofie (universitățile "Marc Bloch" din Strasbourg și "Babeș-Bolyai" din Cluj, 2000), cu o dizertație intitulată *Pentru o hermeneutică a cotidianului* (o parte a acestei lucrări de doctorat a fost publicată în 2001, cu titlul *Sensus communis. Pentru o hermeneutică a cotidianului*). A tradus o serie de volume din franceză (Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Jean-Luc Nancy, Jean Baudrillard, Guy Debord, Gabriel Marcel etc.) și a publicat, de asemenea, studii și eseuri cu privire la spațiul social, gândirea politică și socială, viața cotidiană în societățile postmoderne și pstcomuniste.

Jürgen MITTELSTRAß (n. 1936), a urmat studiile universitare în domeniul filosofiei, germanisticii și teologiei, la Erlangen și Bonn. În 1961, își susține doctoratul la Universitatea din Erlangen. Urmeaza studii postuniversitare la Oxford. În 1968, este numit profesor la Erlangen. Din 1970 este profesor la Universitatea din Konstanz. Lucrări publicate: *Salvarea fenomenelor. Originea și istoria unui principiu antic al cercetării*, 1962; *Modernitate și iluminism. Studii despre geneza științei și filosofiei moderne*, 1970; *Fundamentul practic al științei și sarcina filosofiei*, 1972; *Posibilitatea științei*, 1974; *Știința ca formă a vieții*, 1982; *Progres și elite*, 1982; *Modernitatea Antichității*, 1986; *Strălucirea și mizeria științelor spiritului*, 1989; *Despre rațiunea științei și sarcina filosofiei*, 1989; *Spirit, creier și comportament. Problema raportului dintre corp și suflet și filosofia psihologiei*, 1991; *Lumea lui Leonardo. Despre știință, cercetare și responsabilitate*, 1994; *Machina mundi. Despre imaginea astronomică a lumii în Renaștere*, 1995; *A gândi iraționalul. Despre contactul cu iraționalul și nereprezentabilul în știință*, 1998; *Studii de teoria științei*, 1998 etc.

Gheorghe POPA (n. 1956), licențiat în teologie, 1981 (Universitatea București); studii postuniversitare la Universitatea Neuchâtel (1992-1993), finalizate cu lucrarea *Le problème de la conversion dans la théologie occidentale*; obține titlul de doctor în teologie la Universitatea din București (1999). În prezent este conferențiar doctor la Facultatea de Teologie, Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași. A publicat volumul *Lege și iubire. Coordonatele biblice ale teologiei morale* (Editura Trinitas, Iași, 1999), a tradus volumul lui Alexandre Schmemann, *Asceză și liturghie în Biserica Ortodoxă* (Editura Trinitas, Iași, 1997) și este autor a numeroase studii în reviste de specialitate din țară și străinătate.

Adrian PORUCIUC (n. 1948), studii de filologie la Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași (1971), doctor în anglistică (1982), cercetător științific la Institutul Român de Tracologie (începând cu 1994), specializare Fulbright, SUA (1990-1992). În prezent este profesor și prodecan la Facultatea de Litere, membru în International Society of Anglo-Saxonists, International Council of Indo-European and Thracian Studies, Societatea de Științe Filologice din România. Volume publicate: *Istorie scrisă în engleza veche* (1995), *Archaeolinguistica* (1995), *Confluențe și etimologii* (1998), *Limbă și istorie engleză* (1999), *A History of Medieval English* (1999), alături de care numeroase studii și articole.

Nicolae RÂMBU (n. 1960), licențiat în filosofie (Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași); doctor în filosofie, cu teza *Critica hegeliană a idealismuli transcendental* (1992). În prezent este profesor doctor la Catedra de Istoria Filosofiei și Hermeneutică, Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași. Domenii de competență: filosofia clasică germană, axiologie, filosofia culturii, hermeneutică, romantismul filosofic german. Volume publicate: *Introducere în filosofie* (Editura Universității "Al. I. Cuza" Iași, 1993), *Filosofie și nemurire* (Editura Agora, Iași, 1995), *Rațiunea speculativă în filosofia lui Hegel* (Editura Universității "Al. I. Cuza" Iași, 1997), *Filosofia valorii* (Editura Didacticiă și pedagogică, București, 1997), *Prelegeri de hermeneutică* (Editura Didacticiă și pedagogică, București, 1998), *Autoportretul* (Editura Moldova, Iași, 1998), *Romantismul filosofic german* (Editura Polirom, Iași, 2001), precum și traducere și studiu introductiv la F.D.E Schleiermacher, *Hermeneutica* (Editura Polirom, Iași, 2001).

Constantin SĂLĂVĂSTRU (n. 1956), licențiat în filosofie, în anul 1981 (Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași); obține titlul de doctor în filosofie cu o teză privind aplicațiile logicii în domeniul educației (1993). În prezent este

profesor la Catedra de Logică şi Filosofie Sistematică, Universitatea "Al. I. Cuza" din Iaşi. Volume publicate: *Logică şi limbaj educaţional* (1995), *Raţionalitate şi discurs* (1996), *Modele argumentative în discursul educaţional* (1996), *Antinomiile receptivităţii* (1997), *Logique, discours et pensée* (1997), *Identité et alterité: les avatars de la rhétorique contemporaine* (1998), *Discursul puterii* (1999). În 1995 a primit premiul "Ion Petrovici" al Academiei Române. Este membru asociat al Centrului de Cercetări Semiologice al Universităţii din Neuchâtel (Elveţia).

Gerard STAN (n. 1970), licenţiat în filosofie, 1995 (Universitatea "Al. I. Cuza" din Iaşi); a absolvit Studiile aprofundate organizate în cadrul aceleaşi facultăţi, specializarea "Filosofia şi spiritualitatea răsăriteană" (1996). În prezent este asistent drd. la Catedra de Logică şi Filosofie Sistematică, Universitatea "Al. I. Cuza" din Iaşi. A publicat o serie de lucrări şi studii în Analele Ştiinţifice ale Universităţii "Al. I. Cuza" din Iaşi, precum şi în volume colective, pe teme ce ţin de onotologie, gnoseologie, filosofie analitică.

profesor la Catedra de Logică și Filosofia Științei, Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași. Volume publicate: [illegible]

Gerard STAN (n. 1970), licențiat în filosofie, 1995 (Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași), a absolvit Studiile aprofundate organizate în cadrul aceleiași facultăți, specializarea "Filosofie și epistemologie" (1996). În prezent, este asistent la Catedra de Logică și Filosofie [illegible], Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași. A publicat o serie de studii în Analele Științifice ale Universității "Al. I. Cuza" din Iași, precum și [illegible] se formează în [illegible] epistemologie, filosofie analitică.

50 000 lei

Doresc să fac mențiunea că aceste pagini aparțin, în mare măsură, celor care au fost prezenți la întâlnirile Cercului de Cercetări Hermeneutice din cadrul Universității „Alexandru Ioan Cuza". În ultimul timp, discuțiile noastre au avut în atenție prezența unor limite ale interpretării. Înțelesul a ceea ce numim „limită" și formele pe care acesta le poate le poate lua, prezența ei în actul de interpretare sau de înțelegere, forța și jocul ei dublu, efectele ciudate la care duce uneori, astfel de chestiuni au tot revenit în convorbirile noastre de anul trecut. În cele din urmă, fiecare în parte a căutat să-și pună în ordine gândurile și să le formuleze în scris. Rezultatul, deocamdată, este cel pe care ni-l oferă volumul de față.

În definitiv, acest volum poate fi văzut ca un omagiu adus - cu discreție - tuturor celor care, asemeni lui Eliade, Gadamer sau Eco, s-au aplecat cu multă grijă asupra fenomenului interpretării.



ISBN: 973-98600-9-5